

Karasszon István

AZ ÓIZRAELI VALLÁS

Varlatok

Budapest 1994

**A Budapesti Református Teológiai Akadémia Bibliai
és Judaisztikai Kutatócsoportjának kiadványai**

6. füzet

ISBN 963 8392 10 X

**Készült Tillinger Péter műhelyében
Kőszegen**

To

JOHANNES CORNELIS DE MOOR

Christian, Scholar, Friend

ELŐSZÓ

Nem bővülködik a magyar nyelvű bibliatudomány az óizraeli vallás bemutatásában. Ez annál is inkább meglepő, mivel a vallástörténet századunkban protestáns talajon virágzó tudományág volt. Mégsem meglepő, ha azt tekintjük, hogy teológiai részről a dialectica theologia negatív ítélete érvényesült Magyarországon évtizedekig, ideológiai részről pedig a vallástörténet meglehetősen mostoha elbánásban részesült. A teológiai tudományok elsősorban az igehirdetésre koncentráltak, s nem annyira a tudományos igénynek óhajtottak megfelelni hazánkban; aligha lehet viszont nagyobb igazságtalanságot elképzelni, mint e kettő szembeállítását!

A jelen vázlatai csupán rövid ízelítőt akarnak adni abból, hogy mi is lenne a föladat. A rövidség önmagáért beszél. Mindenesetre rövid terjedelemben is világos, hogy mennyire elhanyagoltuk azoknak az építőanyagoknak a vizsgálatát, amelyekből az ószövetségi teológiát kellene megkonstruálnunk — vajon ez is oka lehet annak, hogy bizony bibliai teológiai szempontból sem tündököltek az elmúlt évtizedek? A fenomenológiai módszer viszont bizonyosan sok anyagot szállít a jövő tudósainak, s a függelékben közölt rövid tanulmányok a jelen bibliai teológiai vitáiról arra is utalnak, hogy hogyan lehet megtenni a kezdő lépéseket ez irányban.

Az olvasót arra kérem, hogy ne rémüljön meg, ha e könyv olvasásakor egy másik Bibliát lát maga előtt, mint amihez szeme szokott: higgye el, hogy ezt az anyagot magából a Bibliából merítettem, s a környező népek vallásaiból csupán annyit vettem át, amennyi az Ószövetség magyarázatához feltétlenül szükséges. Javasolt magát az eredeti szöveget is kézben tartani könyvem olvasásakor, mert a fordítás nem mindig adja vissza azokat a részleteket, amelyeknek pedig gyakran jelentőségük van (arról nem is beszélve, hogy több helyütt nem tartottam kielégítőnek a magyar fordításokat).

Az alábbi sorokat meglehetősen izoláltan, kissé elhagyatott érzéssel írtam. Nem mintha nem vett volna körül széles baráti kör, lelki vigaszt és bátorítást nyújtva! Ám ilyen jellegű kutatásaimmal, úgy éreztem, teljesen egyedül állok, s írásom közrebocsátásakor még abban sem vagyok bizonyos, hogy az olvasóközönség szükségét fogja-e érezni vallástörténetemnek. Ebben az izolációban nyújtott nagy segítséget a világhírű kampeni tudós, J.C. de Moor 1992 őszi magyarországi tartózkodása, itteni tanítása és bátorítása. Az ajánlás aligha fejezheti ki, milyen sokat köszönhetek neki!

A kötet megjelenéséért köszönetemet fejezem ki barátomnak, Miss Zoltánnak, aki kritikai észrevételeivel mérhetetlenül sokat segített. Köszönöm a nyomdász, Tillinger Péter érdeklődését és munkáját; nélküle, valamint a FEFA II program anyagi támogatása nélkül munkám az íróasztal fiókjában maradt volna.

Budapest, 1994 decemberében

Karasszon István

PRAEAMBULUM

Meghökkenetűnek tűnik, ám mégis igaz: a „vallástörténet” nevű teológiai diszciplína ma újra megalapozásra vár, hogy ne mondjuk, teológiai igazolásra szorul. Ha valaki nem látná ezt be rögtön, úgy pillantson röviden a mai teológiai képzésre: az utóbbi évtizedekben alig kaptak vallástörténeti képzést a teológiai hallgatók; izraeli vallástörténetet nem is oktattak már évtizedek óta, s a magyar nyelvű izraeli vallástörténet hiányzik könyvtárainkból. E rövid kötet praeambulumma éppen e meghökkenő tényállásra akarja ráirányítani a figyelmet, s erre akar (amennyiben ez egyáltalán lehetséges) magyarázatot adni. *Tout comprendre, c'est tout pardonner* — e szólás a mi esetünkben nem érvényes; célunk mindenesetre az, hogy valamilyen módon csökkentjük a meglévő vallástörténeti deficitet.

A vallástörténet mostoha sorsának egyik oka nyilvánvalóan magában a névben keresendő: századunkban a „vallás” fogalmát többször, több oldalról és meglehetősen igazságtalanul diffamálták, ami visszavetette a vallástörténeti kutatást, főként pedig akadályozta a vallástörténet oktatását. Az ún. „dialektika teológia” például ellenséget látott a vallásban, s ezért a vallástörténet teológiai diszciplínáját is hátrálásra kényszerítette. Legalábbis részben sikerült is e szak kiszorítása a „tudományok kristálycsarnokából” — ma már nyíltan vallják, hogy a vallások kutatásának elhanyagolása Barth Károly teológiájának egyik árnyékkoldala volt. Súlyosan esett a latba Barth Károly ítélete: „Religion ist Unglaube”; ennek hatása márpedig a 60-as és 70-es években is érezhető volt. Aligha véletlen tehát, hogy a 60-as évek elején K. Koch (aki oly sokat tett az izraeli vallástörténet föllendüléséért) csodálkozással állapítja meg: az izraeli vallástörténet tankönyvének hiánya még német nyelvterületen is sajnálatos elmaradás. Azóta a helyzet valamit enyhült, hiszen megjelent G. Fohrer tankönyve (*Geschichte der israelitischen Religion*, 1969), legújabban pedig R. Albertz tett

le az asztalra egy kétkötetes művet, összefoglalva benne az elmúlt évtizedek kutatásait.

Legitim eljárás-e azonban, ha a vallások vizsgálata során (ideértve természetesen az izraeli vallást is) a XX. század értéktelével operálunk? Vajon joga van-e a keresztyén teológiának ahhoz, hogy a vallás és az egyes vallások kérdésében dogmatikai döntéseket hozzon? Lehet-e egy olyan eljárást legitimálni, amely elválasztja a hitet annak jelenségeitől és formáitól? Mindezekre a kérdésekre határozott nem a válaszunk, még abban az esetben is, ha továbbra is fenn kívánjuk tartani a különbséget vallás és hit, különösen a keresztyén hit között.

Azonban nemcsak Barth Károly teológiája idézte elő a vallástörténeti kutatás visszaesését; ehhez még Barth Károly egyébként jelentős és hazánkban különösen is érvényesülő tekintélye is kevés lett volna. Magyarországon a kommunista ideológiának sikerült a vallás fogalmának diffamálása (jóllehet a 80-as évek során marxista kutatók is árnyaltabban fogalmaztak): a vallás a túlhaladott társadalmi rend csökevénye, amely halálra van ítélve. E nézet nyilvánvalóan az új társadalom felépítésének szolgálatában állt — e tény pedig magát a fölfogást teszi kérdésessé. Úgy tűnt először, hogy az újkori szekularizáció talán a marxista felfogásnak ad igazat. Mégis, egyre több jel utalt arra, hogy alapvető tévedésről van szó: a felszabadítás teológiáját aztán még a marxisták sem nevezték elmaradottnak, a kapitalista rend kiszolgálójának. Ami azonban még érdekesebb: az egyháziasság háttérbe szorulása Európában a legkevésbé sem jelentette azt, hogy a vallás mint olyan megszűnt volna; vissza tért az más formában (P. Tillich joggal beszélt quasi-vallásos irányzatokról). Eközben tökéletesen nyilvánvaló lett, hogy a vallás kapcsolata a valósággal sokkal mélyebb, semhogy irreflektált módszerekkel, újkori értékekkel megragadni lehetne. Mindez természetesen csak magyarázza, miért esett vissza hazánkban a vallástörténeti kutatás; igazolni azt nem tudjuk, és nem is akarjuk.

Hogyan áll a dolog mármost az ószövetségi kutatásban? Igaz: az ószövetség-tudományban is érvényesült Barth Károly hatása (olyan kiváló barátai és tanítványai által, mint pl. W. Baumgartner, R. Smend); az elmúlt évtizedek kutatását azonban nem kizárólag

Barth hatása határozta meg e téren. A marxista kutatás pedig kifejezetten elhanyagolható az ószövetségi írásmagyarázat és teológia terén (csupán Izrael története kutatásában jelentkezik, egyelőre átütő siker nélkül). Az izraeli vallástörténet kutatásának viszonylagos háttérbe szorulása inkább az Ószövetség kutatástörténetének duktuszából ered. Meglepő tény, hogy vallástörténeti tanulmányokban ugyan ma sincs hiány, inkább az átfogó munkák hiányoznak. Itt a leghelyesebb, ha a vallástörténeti iskola munkásságára, eredményeire, ill. a vallástörténeti iskolára történt reakciókra nyúlunk vissza. Hosszan sorolhatnánk, hogy milyen pozitív hatásai voltak ennek az iskolának, s hogy milyen nagy mértékben befolyásolta az ószövetségi kutatást: a formakritikai módszer, ókori keleti szövegek kiértékelése, Izrael és a környező népek összehasonlítása — mindez fontos volt a vallástörténeti iskola számára, s az Ószövetség megértésében is nagy előrelépéseket eredményezett (bizonytalán nem volt ez másként az újszövetség-tudományban sem). Ugyanakkor azt is látnunk kell azonban, hogy milyen kevésbé volt fölhasználható ez a kutatás az ószövetségi teológiák megírásában. Aligha lehet véletlen, hogy a vallástörténeti iskola és a formakritikai kutatás vezéregyénisége, H. Gunkel azon a véleményen volt: csak ószövetségi vallástörténetet (sic!) írhatunk, nem pedig ószövetségi teológiát. Azok, akik az elmúlt néhány évtizedben izraeli vallástörténetet írtak, hasonló gyengeségről árulkodnak. G. Fohrer teológiai eredményei (*Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, 1972) igencsak egyoldalúak; F.M. Cross (*Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973) teológiai jelentősége elhanyagolható — egyébként még az izraeli vallást sem öleli fel teljesen műve; R. Albertz kétkötetes műve pedig inkább arra törekszik, hogy a vallástörténeti modellek zűrzavarában tegyen valamelyes rendet (*Religionsgeschichte Israels*, 1992), teológiai hatását majd a jövő dönti el.

Magyarországon az az érdekes helyzet állt elő, hogy a vallástörténeti iskola igen erőteljes, markáns egyéniség által képviseltette magát: Varga Zsigmond debreceni tanár által (megkülönböztetendő a későbbi újszövetség-tudós Varga Zsigmond J.-tól). Annál meglepőbb, hogy e kiváló tudós hatása viszonylag csekély volt az őt követő generáció tagjai között, jóllehet gazdag irodalmi

munkásságot fejtett ki: írt egy általános vallástörténetet és egy bibliai vallástörténetet is, tükrözve ezzel azt a fölfogást, amelyet fentebb már H. Gunkel esetében is említettünk. E nézet háttérében az a módszertani megfontolás állott, hogy az általános és a bibliai vallástörténet csupán tárgyában különbözik egymástól; a különböző tárgyat viszont azonos módszerekkel kell kutatnunk. Ez okból a Debreceni Tisza István Egyetem külön tanszéket is szervezett (amelynek folytatása megvan ma is a debreceni és a budapesti teológiai akadémián): általános vallástörténet, bibliai teológia és bibliai segédtudományok volt az új tanszék kutatási és oktatási területe. E tanszék diszpozíciója már önmagában mutatja, hogy a létrejötte mögött meghúzódó egyoldalú koncepció jogos kritikát fog kiváltani; megjegyzendő, hogy ebben a formában unikumnak számít az egész világon.

A vallástörténeti iskola egyoldalú nézeteinek kritikája viszonylag korán jelentkezik: már a harmincas években jelentkezik az az igény, hogy egy olyan ószövetségi teológiát kell megírni, amely független a vallástörténettől (L. Köhler és W. Eichrodt munkái fémjelzik ezt az utat), ill. hogy a vallástörténeti kutatás eredményeit éppenséggel az ószövetségi teológiában kell fölhasználni (E. Sellin). Az ószövetségi teológia aztán újabb gondolatébresztő hatásokban részesült a hermeneutika és a történetfilozófia felől (elsősorban G. von Rad híres teológiájára kell gondolnunk); ennek egyik fő hatása abban mutatkozott meg, hogy Izrael vallásos eszméit élesen elkülönítették, ill. ütköztették a kor népeinek vallásos gondolkodásával, hogy aztán az előbbi disztinkt voltát kimutathassák. Ez a tendencia mind a mai napig gyakran érvényesül, jóllehet több ízben zsákutcába vezetett (ld. pl. A. Alt tételét az apodiktikus jog genuin izraeli eredetéről, vagy más nézeteket is, főként az óizraeli historiográfiával kapcsolatban.)

Ma úgy tűnik, újra hangsúlyt nyer a vallástörténeti kutatás az ószövetség-tudományban, s a vallástörténet rehabilitálása is megtörténik a teológián belül. Egy átfogó izraeli vallástörténet megírása azonban változatlanul nehéz és problematikus vállalkozás, aminek elsősorban abban kell meglássuk az okát, hogy az Izraellel szomszédos vagy távolabb élő népek vallásáról hihetetlen mértékben megnövekedett az ismeretünk. Vajon ki az, aki

önmagának reklamálhatná azt a kompetenciát, hogy érdemben írhat az egyiptomi vallásról, látja az összefüggéseket az asszír-babilon és a kánaáni vallások között, aki a mitológiai, történeti, jogi és adminisztratív szövegek magyarázatához egyformán értene? A kép még bonyolultabbá válik, ha hozzávesszük mindehhez azt a módszertani pluralizmust, amely jellemzi a különböző megközelítési módokat (itt kétségkívül nagy érdemei vannak R. Albertz kísérletének). Egyre több energiát kell tehát fordítani részkérdések tisztázására. Ilyen körülmények között majdhogynem szerénytelen ségnek tűnik, ha valaki vállalkozik egy átfogó izraeli vallástörténet megírására. Ennek elkerülése érdekében határozzuk meg irányelveinket!

Alábbi bemutatásunk egy vallásfenomenológiához áll közel. Ez azt jelenti, hogy az ókori Izrael dokumentumaiban előforduló jelenségeket kívánjuk bemutatni és magyarázni. Már ez a megfogalmazás nyilvánvalóvá teszi, hogy nem teszünk módszertani különbséget az Ószövetség és a többi dokumentum között; cél inkább az, hogy ezeket elfogulatlanul összehasonlítsuk. Ez nem jelent támadást a Biblia kanonicitása ellen; ellenkezőleg: éppen ez a nézet juttatja érvényre a kánon valódi értékét. Hiszen a kánon megállapítása hitbeli döntés volt, s ennek háttérében a vallásos kijelentések egységre hozásának célja állt. Mi sem mutatja ki jobban hát e döntés jelentőségét, ha éppenséggel azt mutatjuk ki, milyen teológiai munkát kellett elvégezniük azoknak, akik az elmúlt századok szerteágazó vallásos kijelentéseiből a hit egységét garantáló dokumentumot hoztak létre! Hogy e folyamatot teológiailag kiértékeljük, ahhoz bibliai teológiára van szükség (hangsúlyozottan nem ószövetségi teológiát mondunk itt, hiszen ennek a teológiának a két szövetség egységét is kell tárgyalnia). Ennek elérésére viszont szükséges megkülönböztetnünk a szokásos, ne mondjuk: szokványos vallásos gondolkodást, hogy még világosabban kitűnjék: miben állt a kanonizálás döntés jellege. Ezért kívánjuk ezeket a gondolatokat először is külön szemügyre venni, elválasztva azokat a különlegestől és sajátostól, a hitbeli propriumtól. A kettő összekeverése sem tudománynak, sem hitnek nem kedvez.

Hogy világosak legyünk, hozzunk föl egy példát! A keresztyén teológia joggal fogja föl az Ószövetséget a monoteista hit doku-

mentumának. Mégis döbbsent meglepetéssel veszi néhány kollega tudomásul, hogy az elefantinei papiruszok egy számunkra szokatlan istennevet tartalmaznak: Anat-Jáhu. A Kr.e V. század egyiptomi diaszpóra zsidósága inkább az általános gondolkodást képviselte, amikor nem juttatta még érvényre Jahwe kizárólagosságát, hiszen ez a gondolat csupán a babiloni diaszpórában született meg, kb. ugyanabban az időben. Az elefantinei papiruszok fölfogása bizony-nyal jellemzőbb azonban az exilium előtti izraeliek fölfogására; de nem jellemző immár az Ószövetség egészére, amelyet már a mono-teizmus szempontja szerint állítottak össze. Még meghökkentőbb, hogy az Anat-Jáhu kifejezés igen jól illik az ugariti panteon összefüggésébe, ahol — így az ugariti mítoszok — Anat és Baal közös frontot képez „a folyam királya”, Jamm ellen. Mindez pedig jól magyarázza azt, hogy milyen kapcsolat lehetett Izraelnek a körülötte élő kánaániakkal — legalábbis az exiliumot megelőző időkben.

A bemutatás és a magyarázat természetesen kéz a kézben kell haladjon; így hát világos, hogy milyen szoros az összefüggés a bibliai exegézis és az izraeli vallástörténet között. Ki kell viszont térjünk a „történet” szóra, mert e fogalmat gyakran félreértették és félremagyarázták e diszciplína kutatástörténetében. A legkevésbé sem arról van szó, hogy ez által föltételeznék a vallásos eszmék állandó fejlődését, s ezzel külső értéktételeket erőszakolnánk a jelenségek vizsgálatára (így tesz az Oesterley-Robinson szerzőpáros); a másik extrém nézet (amelyet J. Wellhausen képviselt) egy fordított fejlődést föltételez, tehát Izrael történetében egyfajta degradálódást lát a nomád kortól a zsidó törvényvallásig — ezt a nézetet is visszautasítjuk. A „történet” szó itt egyszerűen azt jelenti, hogy a vallásos jelenségeket a maguk történetiségében kívánjuk bemutatni, mindazokkal a változásokkal együtt, amelyeken keresztülmentek a politikai és társadalmi történések során. A „történet” szót tehát föl kell szabadítanunk kétes értékrendszerünk kényuralma alól, s azt kell értsük rajta, hogy a vallásos jelenségek nem statikusak, hanem az idő folyásában állva dinamikusak; ábrázolásuknak is hasonlóan kell végbemennie.

ÉL ÉS BAAL

Az ószövetségi vallás istenképét messzemenően befolyásolta az a környezet, amelyben az ókori Izrael élt — igaz ez még akkor is, ha az Ószövetség teológiája meglehetősen távol áll a környező vallásoktól. A kettő közötti kapcsolat azonban megnyilvánulhat abban, hogy az Izrael egy sor elemet átvett a kánaáni vallásokból, de abban is, hogy e vallásokkal polemizált. Mindkét esetben azonban szoros párbeszédben maradt a kánaáni vallásokkal. Mióta N.P. Lemche kimutatta, hogy etnikailag igen nehéz különbséget tennünk az ókori izraeliták és kánaániták között, félő, hogy ez a különbség vallástörténeti szempontból is csökkenni fog a jövő kutatásában. Az a tény mindenesetre, hogy a kor vallásai közül az egyetlen nagyobb vallásos szöveggyűjtemény az Ószövetség volt, hosszú ideig izolálttá és éppezért elégtelenné tette az Ószövetség magyarázatát; sok régi magyarázat bizonyult egyszerűen hibásnak az újabb felfedezések kapcsán. Ilyen szempontból az ugariti szövegek fölfedezése Rasz Samrában nyilvánvalóan fontos volt, s jelen kérdésünk számára is elengedhetetlen, hiszen az istenkép vonatkozásában az ugariti mitikus szövegek jó háttérrel nyújtanak az Ószövetség magyarázatához.

E komplexumból ezúttal emeljük ki Él és Baal jelentőségét. Ezt nem csupán azért tesszük, mivel az ugariti mitikus szövegek e két istennek nagy jelentőséget tulajdonítanak, hanem azért is, mert az Ószövetség gyakran tesz utalást Él és Baal tiszteletére. Az ószövetségi bizonyosság annál inkább is érdekes, mivel úgy tűnik, nincs rivalizálás Él és Jahwe között (talán joggal beszéltek némelyek — főként a patriarchák vallása alapján — Él és Jahwe azonosításáról az Ószövetségben); ezzel szemben viszont az Ószövetség hevesen polemizál Baal tisztelete ellenére — igaz, a legrégebbi dokumentumok egyértelműen bizonyítják, hogy ősi időben Baalt is tisztelték az izraeliek. A mitikus szövegek magyará-

zatában további gondot okoz az, hogy mind Él, mind Baal gyakran szerepel más istennel kapcsolatban; mindez Jahwéről nem mondható el, csak az Ószövetségen kívüli irodalomban (ld. pl. az elefantinei papiruszokat). S hogy még nehezebb legyen helyzetünk: mindhárom istenség kapcsán megjelenik az ókori keleti király-esemény is, mindhárom istent királyságot tulajdonítva. Kérdés, hogy a három isten disztinktív jellegét el tudjuk-e határolni azáltal, hogy különböző típusú királyságot feltételezünk mindhárom esetben.

Márpedig e három isten fontosságát aligha lehet alábecsülni akárcsak az Ószövetségen belül is: az Ószövetség egyértelműen bizonyítja (éspedig a Mózesről szóló hagyomány összefüggésében), hogy Izrael — vagy annak legalábbis egy része — Baal-Peórnál időzött (5Móz 4,3). Nyilvánvalóan olyan helységről van szó, ahol lokális Baal-kultuszt kell föltételeznünk. Az idézett passzus nyilván elítélőleg nyilatkozik azokról, akik e helyen engedtek a kísértésnek, és részt vettek Baal isten tiszteletében. Ez a kísértés márpedig igen erősen élhetett az Ószövetségben, hiszen a korai próféta, Hóseás még jól emlékezik rá, s hasonló módon elítélőleg nyilatkozik róla (9,10). A próféta olyan messzire megy el, hogy magát Jahwét is Baalnak nevezi — persze nem a szó appellativum értelmében, hanem köznévként: az úr, a birtokos. — Ezen túlmenőleg ismerünk az Ószövetségben egy sor olyan helységnevet, ahol jelen van a Baal teofór eleme, tehát nyilvánvalóan Baal isten tiszteletéről elnevezett helynek tarthatjuk őket: Baal-Gád (Józs 11,17); Baal-Hámón (Én 8,11); Baal-Hácór (2Sám 13,23), Baal-Meón (Ez 25,9); Baal-Perácim (2Sám 5,20). A személynevek esetében igen gondosan megváltoztatták a Baal teofór elemet, hogy az eredeti Baal-kultuszt elkendőzzék: ld. pl. Esbaal—Isbóset; Meribbaal—Mefibóset, Beeljada—Eljada, stb. Mindez azonban csak bizonyítja, hogy az I. évezred fordulója után még virágzó Baal-kultusz volt Palesztinában — s ha pedig e kultuszban az izraeliek nem vettek részt, úgy érthetetlen az a heves polémia, amelyről maga az Ószövetség beszámol.

Ezzel szemben, úgy tűnik, fölösleges lett volna minden polémia Él ellen az izraeliek számára. Ehhez hozzájárul talán még az is, hogy egy ilyen polémia igen nagy nehézségekbe is ütközött volna, hiszen Izrael ősei, a patriarchák, mindenütt egy lokális Él-istenséget

tiszteltek. Él-Bétél, Él-Saddaj, Él-Eljón — mindezek nyilvánvalóan a kánaáni Él isten lokális megnyilvánulásai voltak. Fölösleges erőfeszítés lenne itt most felsorolni valamennyi helység- és személy nevet, ahol az Él teofór elem jelen van, s Él tiszteletét bizonyítja. Még csak nyoma sincs annak, hogy Él és Jahwe között valamilyen konkurrencia állt volna fenn: az Él-kultusból törésmentes az átmenet a Jahwe-kultuszba. Nem vitás, hogy linguisztikailag sok problémánk van az istenek elkülönítése körül, hiszen nem mindig világos, hogy az „él” szó mikor értendő appellatívumként, s mikor egyszerű köznév, „isten” jelentéssel. Ennek részleteivel itt most nem kell foglalkoznunk, csupán hívjuk föl a figyelmet arra a különös jelenségre, hogy míg a kánaáni panteon egyik fontos istensége ellen heves polémia nyilvánul meg az Ószövetségben, addig a panteon feje, Él, minden vitán felül áll, s tiszteletét többé-kevésbé azonosítják Jahwe tiszteletével. E meghökkentő jelenség mindenképpen magyarázatra szorul!

Az ugariti panteonban Él az Atya, a Teremtő és a Király; gyakran a bika képével adják vissza személyét (megjegyzendő, hogy bikaként Jahwét is ábrázolták!).

thóru 'ilu 'abúhú

'ilu malku dú jakáninuhú

— így beszél maga Baal, a többi istennel együtt.

A Bika, Él, az ő Atyja,

A Király, Él, aki teremtette őt (ti. Baalt).

Természetesen az istenek halhatatlanok (?), legalábbis az emberek szemében; az ugariti mitikus szövegek azonban másként szólnak, s örök életet kizárólag Élnek tulajdonítanak. Ismét Baal beszél:

ki qánijunú 'ólamu

ki dárdáru dú jakáninunú

Mert Teremtőnk örökkévaló,

Időtlen, aki bennünket teremtett.

Mindez azonban nem ilyen természetes más istenek összefüggésében. Egy Anátnak tett ígéret sorai között olvashatjuk:

wa-'asaszpiruka 'im ba'li sanáti

'im bini 'ili taszappiru jarihima

Mert kieszközlöm, hogy Baallal együtt számláld az éveket,
Él fiával fogod számlálni a hónapokat.

Az ugariti panteonon belül az istenek kapcsolatát gyakran adják vissza egy család képével; ez azonban nem mindenütt eredményez áttekinthető képet. Él bizonnyal az Atya ('*abú bani 'ili*'), s az istenek gyermekei (*banú 'ili*). Baalt azonban gyakran nevezik Dágó/án fiának is (*binu dagni*). Astarte istennő pedig Él felesége vagy legalábbis partnere az ugariti szövegekben. Él egy ízben el is csábítja őt, amikor Astarte meglátogatja. Miután fogadja Astarte tiszteletét Él, így szól:

lahmi himma schatji-mi
lahmi bathulhanati lahma
sati bakarpani-mi jéna
bakószí huráci dama 'icima
himma jadu 'ili malki jahasziszaka
'ahabatu thóri ta'áriraka

Íme, egyél és igyál

Egyél kenyeret az asztalról,

Igyál bort a pohárból,

Bor levét az arany kehelyből.

Íme, a Király Él szerelme (=keze) ragad meg téged,

A Bika szerelme ér el téged.

Másutt is olvassuk, hogy az istenek „Astarte gyermekei” (*banú 'athiratt*) — ez teljes összhangban áll a fenti szerelmi jelenettel. A tenger istenének, Jammnak a kapcsolata Éllel a következő fordulattal írható le: *módidu 'ili* (Él szerette); a halál istene, Mót pedig az alábbi epitetont kapja: *jadidu 'ili gazíru* (a hős, akit Él kedvel). Az istenek gyűlését Él hívja egybe:

likú bétija rapi'uma
rapi'uma bétija 'acthakum
'igra'akum 'ilánijuma bahékalija

Siessetek házamhoz, szentek,

Házamhoz hívlak benneteket, szentek,

Hívlak benneteket, istenek, a templomomhoz.

E gyűlésen Él trónon ül; az istenek számára lakomát ad:

jathibu 'ilu ba'athirihú
'ilu jathibu bamarzihihú

Él szentélyében ül,
Él lakomáján ül.

Az ivás eközben az öröm kifejezője: *jasti 'ilu jéna 'ad subá'ci* (addig iszik, míg meg nem elégtetik).

Egész bizonyos, hogy sokminden éles ellentétben áll itt az Ószövetség gondolkodásával. Az Astartéval megkötött *hieros gamos* egyszerűen elképzelhetetlen Jahwe esetében. Az istenek sokaságával aligha vetekedhet még a bevezetőnkben említett démonhit is. Mégis azt kell mondjuk, hogy pl. a 82. zsoltár tud az istenek gyűléséről, ahol Jahwe ítéli az idegen isteneket. Jób könyvében szintén olvasunk Jahwe udvartartásáról, ami szintén valami hasonló képet tár elénk, mint az ugariti panteon. A szent lakoma képe sem idegen az Ószövetségtől (ld. pl. Ézsaiás apokalipszisé), persze azzal a különbséggel, hogy ezen a Jahwe-hívők és nem az istenek vesznek részt. Mindenesetre feltűnő a fenti ugariti idézetekben, hogy Él isten működése mindig az istenek összefüggésében áll — soha nem az emberek összefüggésében. Él Atya, Teremtő és Király, de az istenek Atyja, az istenek Teremtője és az istenek Királya. El jurisdictiója elsősorban az istenek vitás ügyeire terjed ki, s az emberekkel nem törődik. Úgy tűnik mármost, hogy mindezeket az attribútumokat az Ószövetség bizton átvehette, hiszen ezek igen jól beleillettek a többi isten elleni polémia összefüggésébe. Amikor pedig a polidémonizmus (politeizmus) már eltűnőben volt, akkor mindez jól illett a többi néppel ill. a többi nép istenével való polémia összefüggésébe is. Jahwe olyan az ókori Kelet istenei között, mint Él a panteon istenei között. Nincs ok sem vitára, sem polémiára! Hogyan van mármost mindez Baal esetében?

Baal is Király az ugariti panteonban; győzelme után ezekkel a szavakkal ünneplik őt:

malkunú 'al'ijánu ba'lu
thápitunú 'én dū 'alénnahú
Királyunk Aliján Baal

Biránk ő, s nincs senki fölötte.

E királyságot azonban Baal csak győzelme árán érheti el: meg kell vívnia Jamm-mal, a tenger istenével. Sőt, átmenetileg még vereséget is szenved tőle:

'abduka ba^clu jajammumi
'abduka ba^clu la^cólami
binu dagni 'aszirukami
 Baal a te szolgád, Jamm!
 Baal a te szolgád, mindörökre!
 Dágó/án fia a te foglyod!

Hogy a királyságot megszerezze Baal, először Jamm és Mót istene ket kell leküzdenie; erre nem is képes egyedül, hanem Anat és Astarte segítségére van szüksége. Különösen a „szűz Anat” küzdelmét írja le az ugariti szöveg látványosan:

ti'had bina 'ili-mi móta
baharbi tabaqqi^cunnanu
 Megragadta (ti. Anat) Él fiát,
 S karddal kettévágta őt...

Bármilyen illogikusnak tűnjék is, ezek után Baal és Mót küzdelmét írják le a szövegek — jöllehet az utóbbit Anat egyszer már kettészelte. Nyilvánvaló viszont, hogy nem történeti, hanem mitikus szövegekről van szó. Amíg azonban a kétes kimenetelű harc tart, elmarad a földön az eső, s nincs vegetáció, termékenység a teremtett világon:

sabi^ca sanáti ja^criku ba^clu
thamána rákibu ^carapáti
bal tallu bal rabibu
 Hét évig volt távol Baal,
 Nyolc évig a felhőkön lovagló (távol volt),
 S nem volt sem harmat, sem eső.

Miután megszületett a győzelem, a természet azonnal megváltozott; természetesen itt sem értelmezhetjük a szöveget történeti módon:

samúma samna tamattirúna
nahalúma taliku nubtami
 Az ég olajat csöpögtetett,
 A folyókban pedig méz folyt.

Már ez is nyilvánvalóvá teszi, hogy Jamm/Mót és Baal harca szorosan összefügg a természettel, a teremtett világgal. Baal királysága tehát nem az istenek világát érinti, hanem az embereket és a természetét: termékenység csak az ő életének idején van. Hogy mennyire a teremtett világról van szó, az egy mezopotámiai eredetű

mítoszra való utalás teszi nyilvánvalóvá: Baal legyőzi Leviatánt, a káoszi reprezentáló ősi kígyót.

ki timhac lótana bathna bariha

takalliju bathna 'aqallatána

Mert te vágtad ketté Lótánt, az ősi kígyót,

Te ölted meg a ravasz (tekerdő?) kígyót.

Persze a *lótán* ugyanaz a gyökér mint a héber *liwjátán*; a kígyó pedig a tenger istene mellett tűnik föl. Éppezért aligha lehet kérdéses, hogy a régi, jól ismert teremtetési mítoszra történik utalás: Baal harca tehát kozmogóniai harc, s ami küzdelmének tétje, az nem kevesebb, mint az egész világ. Él is Teremtő; ő azonban az istenek teremtetője. Az emberek és a természeti világ teremtetője Baal. Királysága egészen más természetű tehát, mint Él királysága.

A fentiek alapján nyilvánvaló lehet, hogy miért nem jelent Él konkurenciát Jahwe számára, s miért elkeseredett a polémia Baal ellen. Egy monoteista hit esetén az istenek királya aligha jelent veszélyt Jahwe számára; ezzel szemben a teremtetett világ királya konkurenciának bizonyul. Igaz: Jahwe átveszi az Ószövetségben Baal néhány jellegzetességét is. Ő is felhőkön lovagló (Zsolt 68,5). Amikor elindul Széirből, a hegy csepeg (Bíró 5,4). A tengeri szörny legyőzésére is utal az Ószövetség (Zsolt 74,14). Ám elképzelhetetlen, hogy Jahwe harcra keljen más istenekkel, de még elképzelhetetlenebb, hogy (akár csak átmenetileg) vereséget is szenvedjen! A termékenység tiszteletét a legszigorúbban tiltja az Ószövetség. Jahwe tehát Király (és Bíró is), de nem Baal módján, hanem Él mintájára. Királysága pedig az egész világra kiterjed. — Él és Baal között nem kellett, hogy konfliktus keletkezzen: tevékenységük más-más területre korlátozódott. Él és Jahwe között nem volt szükségszerű az összeütközés: adott esetben összeegyeztethető működésük. Baal és Jahwe azonban nem tűrhetik el egymást, hiszen működési területük jórészt egybeesik: a polémia itt jogosult!

Az istenek világának fenomenológiai leírása jóval többet mond, mint amennyit a pusztá tényekből következtethetnénk: előrevetíti azt a tendenciát is, ami teljességgel megvalósult az ószövetségi vallás története során. Minél inkább erősödik a monoteizmus tudata, annál erősebb az ellenszenv a Baal-kultusszal szemben. A kezdeti szimbiozist a későbbi korok hevesen elítélik, s Jahwétól való

elpártolásként értelmezik. Valójában azonban elsőként Illés próféta az, aki frontális támadást indít a Baal-kultusz ellen, annak létjogosultságát is elvitatva. A hatás fölmérhetetlenül nagy volt. Ezzel szemben fordított a tendencia Él esetében: míg a patriarchák korában nyilván elválík egymástól Él és Jahwe tisztelete, addig a későbbi korok egyre inkább azt hangsúlyozzák, hogy a két istenség lényegében egy. Ez a tendencia el egészen addig hatott, hogy végülis az „Él” személynév „isten”, sőt „Isten” jelentésű főnévvé, ill. a Jahwéval azonosságot kifejező appellativummá homályosult — e tendenciának persze már a korai nyelvhasználatban megvoltak a linguisztikai előfeltételei.

Az ugariti szövegek (bár töredékesek, s kizárólag mitikus jellegükkel még hosszú ideig zavarban fogják tartani az orientalisztikát) a fenti módon magyarázhatják az Ószövetséget.

JAHWE

Úgy gondolom, nyilvánvaló, hogy ha Él és Baal istenségeket tárgyaltuk — s közben figyelembe vettük e két istennév egyébként viszonylag gyakori előfordulási helyeit az Ószövetségben —, úgy ez nem öncél volt, hanem ezáltal magának az óizraeli vallásnak a jobb megértését kívántuk szorgalmazni: mennyiben befolyásolta az Él-és Baal-kultusz a Jahwe-hitet? Eközben arra döbbenhattünk rá, hogy az óizraeli gondolkodás e két istenség jellegzetességeit többször Jahwéra is alkalmazta — így hát ha nem is szinkretizmus, de egyfajta átfedés létrejöhetett az istenek tulajdonságai között. Ha mármost tekintetünket Jahwéra irányítjuk, akkor először is arra kell figyelniünk, hogy mind a Jahwe-hit isten-fogalma, mind pedig az a nép, amely Jahwét Istenének vallja, viszonylag késői jelenség az Ókori Keleten. Természetesen vannak olyan kísérletek, amelyek kimutatni kívánják, hogy Jahwe mint Isten régebbi Izraelnél, mint népnél: J.C. de Moor Egyiptomban véli fölfedezni a rövidebb Jáh formát (Beja nevében, Kr.e. XIII. század), mások pedig már Eblában (Szíria, Kr.e. III. évezred) bizonyítottanak látják Jáv isten tiszteletét; erre még majd vissza kell térnünk. A konkrét bizonyítás persze még hiányzik, viszont tényleg valószínű, hogy a név régebbi, mint az izraeli vallás. Hangsúlyozzuk viszont, hogy itt csupán névről van szó, nem pedig egy konkrét kultusz leírásának lehetőségéről — a fenomenológiai eredmény tehát meglehetősen csekély. Az izraeli vallás tehát maga megmarad késői jövevénynek — s ebből az következik, hogy szükségszerűen sokat átvett az elődöktől, nevezetesen a régebbi sémi vallásokból. Így tehát az eredet után kérdezősködni nem mindig olyan eredményes, mint gondolnánk, hiszen sok jelenség eredete nem izraeli vallásban keresendő, s híján is van az izraeli sajátosságnak. Ha még ehhez hozzávesszük azt is, hogy Izrael mint nép is több elemből állt (mi most egy chámíta, tehát Egyiptomból származó, egy indo-európai és egy kánaáni elem

létezését tételezzük fel), akkor azt sejthetjük, hogy Isten népének is meglehetősen sokfajta sajátossága lehetett.

Ennyit bevezetőül, hogy módszertani óvatosságra intsünk mindenkit, aki az eredetektől messzemenő teológiai következtetést kíván levonni. Az eredet kutatásának tudományos feladata azonban megmarad; ezek közül is elsőként kell forduljunk a *Jhwh* név etimológiája felé — igaz, annak meghagyásával, hogy az etimológia nem mindig segít egy szó vagy egy név tényleges jelentésének megértésében. A Tetragrammatont azonban a századok során mesterségesen-mesterkéltén tették misztikus névvé, így hát sejthetünk mögötte valami igazságmozzanatot. Így például pontosan tudjuk, hogy a lákisi levelekben, sőt még később is: az elefantinei papiruszokon (Kr.e. V. század) szabad volt leírni Isten nevét, tehát bizonyos ekkor még kiejtették a Tetragrammatont. Hogy mikor jelentkezett először az istennév kimondásának a tilalma, azt pontosan nem tudjuk megmondani; annyi viszont bizonyos, hogy Egyiptomban a Kr.e. II. század végefelé e tilalom már létezett: a LXX magától értetődően ír *kyrios*-t helyette. Ebből arra lehet következtetni, hogy a héberek ebben a korban már nem ejtették ki a *Jhwh* betűket. Az általunk előnyben részesített *Jahwe*-forma azonban viszonylag későn köszönt ránk forrásainkból: Alexandriai Kelemen használja így Isten nevét (Kr.u. II. század), s közli is, hogy a helyes kiejtés módját egy zsidó tudóstól vette át. Természetesen még ebben a formájában is csupán következtetésekre hagyatkozhatunk, hiszen a *Iaue* vagy *Iabe* alak bizonyos kísérlet olyan hangok visszaadására, amelyek nem léteztek a görög nyelvben (így pl. a *h* hangzót nem adja vissza a görög átírás, de a bilabiális *jod* és *waw* átírása sem egyértelmű). Korábbi forrásaink alapján azonban mégis azt kell mondjuk, hogy Alexandriai Kelemen információja legnagyobb valószínűség szerint helyes volt. Amit pedig egyértelműen állít kijelentése, az az, hogy a Tetragrammatonnak ősi időkben semmilyen numinózus jelleget nem tulajdonítottak, s e misztikus jelleg csupán a későbbi fejlődés eredménye. Következésképpen a név jelentésének megfejtése nem föltétlenül szükséges föladat, hiszen a név használata változáson ment át. Tudósaink azonban gyakran vállalkoznak e nehéz föladatra.

Mindenek előtt azt kell tisztáznunk, hogy egy egyszerű névvel van-e dolgunk, vagy valamilyen összetett alakot kell sejtünk a Tetragrammatonban. A különböző bibliakiadásokban szereplő *qeré perpetuum*ok nemigen jönnek számításba a tudományos vizsgálat során, hiszen a Tetragrammatont egyéb istennevek magánhangzóival látták el (^e*lóhim*, ^a*dónáj*, ^s*emá*; ez utóbbi nem is eredményez kiejthető szót). Számunkra e formáknál sokkal fontosabbak a teofór nevek, egyrészt azért, mert a nevek terén sajátos archaizálás nyilvánulhatott meg, másrészt azért, mert a nevekben még akkor is kiejtették a teofór elemet, amikor azt már tilos volt kiejteni önálló névként. S valóban: sok olyan héber névvel találkozunk a Bibliában, amelyekben teofór elemként előfordul a Jhwh név, éspedig többfajta formában is. Ha a teofór elem a név elején van, akkor ^j*é*hó-, ill. kontrahált formában jó- a teofór előtag, ha pedig a személynév végén áll, akkor -*jáhú*, vagy rövidebben *jáh*. Az előzőre jó példa Jehónátán vagy Jónátán neve = Jhwh adta (ti. a gyermeket), az utóbbira pedig példa lehet Élijáhú vagy Élijáh neve = Jhwh Isten (megkülönböztetendő az ^e*lijjáhú* alaktól, melynek jelentése: az én Istenem Jahwe). Ha az utóbbi névre tekintek, praefigált teofór elemmel ellátva ez kb. így hangzik: Jóél — ez a név is előfordul a Bibliában.

Mindebből arra lehet következtetni, hogy a Jahwe-név két elemre osztható: *Jáh* + *hú*, ill. *hó*. E következtetést az is támogatni látszik, hogy a *jáh* forma istennévként önállóan is szerepel az Ószövetségben. Szokás szerint pedig azt feltételezhetnénk, hogy a rövidebb forma az ősi, s a hosszabb (összetett?) forma későbbi fejlődés eredménye. Ilyen okok miatt gondolta S. Mowinckel, hogy a *jáh* eredetileg egy régi kultikus-extatikus kiáltás, s később ezt magát értelmezték istennévként. A Jhwh pedig ennek alapján összetett név: az ősi *jáh* kiáltás ill. az egyes szám 3. személyű személyes névmás összetételével van dolgunk. Az értelmezés ennek alapján: *Jáh* + *hú* = Ő (ti. az istenség) Jáh. Hogy itt *hú* vagy *hó* a helyes kiejtési forma, az aligha dönthető el, hiszen a *w* mindkettőre vonatkozhat. — Elfogadjuk vagy sem Mowinckel magyarázatát a Tetragrammatonról, megmarad az a nehézség, hogy aligha magyarázható így meg az a tradíció, amely *laue* ill. *labe* kiejtést szorgalmazott a Kr.u. II. században. Mowinckelnek ugyan erre is

van magyarázata: a qumráni szövegekre hivatkozik, ahol az egyes szám 3. személyű személyes névmások még egy -á végződéssel vannak ellátva, tehát: *húwá* és *hijá* (hasonló az arab nyelv fejlődése is). A név teljes kiejtése tehát *jáhúwá*; ezt formálták át (a *l''h* igék uniformizálásának parallelljére) Jahwéra.

Mindez logikus és érthető: egyáltalán nem tűnik kizártnak, hogy a numinózus név eredetében kultikus kiáltásra menjen vissza, még akkor sem, ha Mowinckel kultikus teóriáitól joggal tart az ószövetség-tudomány. A nagy kérdés azonban így hangzik: mely időre datálható, hogy a kultikus kiáltást összhangba hozták a személyes névmással, tehát a személytelen numinosumból személyes isten neve lett? S ekkor döbbenhetünk rá arra a meglepő tényre, hogy a Jáh rövid forma tulajdonképpen késői, bizonyosan nem jelentkezett előbb, mint a Kr.e. VI. század. Ezzel pedig Mowinckel elmélete alól ki van húzva a talaj: nem a rövid Jáh-forma, hanem a hosszabb Jhwh-forma (bármilyen legyen is kiejtése) a régebbi!

Milyen régi azonban a Jahwe-forma? Erre a kérdésre kissé nehéz választ adnunk. Már utaltunk arra, hogy vannak, akik Eblában is fölfedezni vélték a Jhwh nevet — a Kr.e. III. évezredben —, és pedig teofór nevekben. S valóban, a *Sumijáw* forma tényleg tekinthető teofór névnek! G. Pettinato erre a következtetésre jut: „Hogy aztán az eblai szövegek Yaw istenét lehet-e azonosítani Izrael Istenével, az egy igen érdekes kérdés, amit azonban minden előítélet nélkül kell megvizsgálnunk és eldöntenünk. Ami személyemet illeti, A. Finet-vel azon a véleményen vagyok, hogy le kell küzdenünk a pszichológiai gátlásokat és egyszerűen a tényekre kell figyelniünk, kb. e kérdéshez hasonlatosan: 'Vajon tényleg ilyen sok véletlen egybeesés lenne, ennyi a hiábavaló homoním nevek száma?'” (Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt, Einsiedeln 1980, 45. l.) E tételével Pettinato természetesen nagy vitát váltott ki, amelyet nem tudunk itt most megoldani. Annyi azonban bizonyosnak látszik, hogy maga a Jahwe-név régebbi mint Izrael népe. Az ugariti szövegek szintén beszélnek egy *jw* nevű istenről, Él fiáról, akit nem azonosíthatunk ugyan Jahwével, mégis az istennév megképzésének a módja már ugyanolyan, mint a Jahwée. Hasonló módon feltűnő, hogy azok a nevek, amelyeket az Máriban találtak

(Kr.e. XVIII. század) nyugat-sémi jellegzetességekről tanúskodnak; s ott is fölbukkan egy *Ja-ah-wi-AN* név. Itt sem beszélhetünk még persze Jahwe jelenlétéről, csupán azt kell megemlítsük, hogy a név megképzése ugyanolyan módon történik, mint Jahwe esetében: a *w* elem lényeges része a névnek.

Mindez amellet szól, hogy a Jahwe-forma vagy nem összetett név, vagy ha mégis igen, az összetétel maga is ősi. Bármilyen furcsa is: a hosszabb formájú istennév a régebbi ez esetben! A név értelmezésének alapjául ez kell szolgáljon. Az említett *Ja-ah-wi + AN* nevet mármost egy ige és egy istennév összetételeként magyarázzák (W. von Soden, E. Jenni), s akkor a jelentés kb. így hangozhat: Isten van — tehát a *Ja-ah-wi* elem a létige valamely ragozott formája (a létigét az óarámban a *hwj* gyökehangzók jelölik; nyilvánvaló, hogy a ragozás során, gyenge ígéről lévén szó, e három mássalhangzó bármelyike torzulhat). Eldöntendő azonban, hogy G-törzsben (=qal), vagy S-törzsben (=hifil) szerepel e névben, hiszen az ige az uniformizálás miatt mindkét igtörzsben hasonlóan végződik, a gutturális miatt pedig azonos praefixum vokálissal rendelkezik. A Máriban talált nevek mármost az S-törzs jelenlétét teszik valószínűvé:

ja-wi DINGIR, ill. *ja-wi-Il* „Isten teremtette (őt, ti. a személynév hordozóját)”

la-ah-wi-ba-lu „Baal teremtette (őt)”-nek

la-ah-wi-ma-li-ku „a király teremtette (őt)”-nek

E nevek alapján azt feltételezhetjük, hogy Máriban a *Jahwi +* istennév összetételű személynevek jelentése mögött az állt, hogy egy gyermek születését egy speciális istenségnek tulajdonították; e szokás igen elterjedt volt. Feltételezhető tehát, hogy e név igei eleme az idők során önállósult és a teremtés igei megfogalmazása már önmagában is a teremtőre utalt. (Egy arádi pecséten mindenesetre már önállósodottan, név-értelemben szerepel a feliratban: *lmqnjw^cbd jhwh* = Miquejá /ti. pecsétje/, Jahwe szolgájáé. A név már a szabályos Tetragrammaton, a szóvégi teofór elem azonban még őrzi *jw* formát.)

Még egy sajátos fordulattal kell külön foglalkoznunk: *Jahwe C^ebá'ól*. E név hagyományos fordítása („a Seregek Ura”) már azon alapul, hogy a Tetragrammatont *kyrios* = „dónáj értelemben

vették, ill. így írták és ejtették ki. A fordítás következőképp az epiteton késői magyarázatához fűződik, így aligha lehet eredeti. Egyben mindenesetre igaza van e régi értelmezésnek: nevezetesen abban, hogy e két egymás mellé rendelt szó egyetlen szemantikai egységet alkot és névként magyarázandó. Ezzel vitatkozni ma már nem lehet; azt viszont lehet sejteni, hogy a kifejezés név-értéke az egymás mellé rendelt két szó nyelvtörténeti fejlődésének kissé későbbi stádiumát tükrözi. Ha pedig így van, akkor formailag nem csupán a „Seregek Jahwéja” genitivusz-kapcsolatot szabad föltételeznünk, hanem még valószínűbbnek tarthatjuk, hogy esetleg a Tetragrammaton itt még nem is főnévi, hanem inkább igei értelemben szerepel. Ez annál is inkább valószínű, mivel személy névvel nem lehet héberül genitivusz-kapcsolatot képezni. A két szó egymáshoz való viszonya ebben az esetben: állítmány (benne foglalva az alanyt a ragozásban: egyes szám 3. személyű alak, értve Istenre magára) + tárgy. Egy kis mondattal van dolgunk (verbális praedikátummal): Ő (ti. Isten), aki a seregeket teremti/teremtette. Magától értetődik, hogy ez a kijelentés nem harcosokra vagy seregekre vonatkozik, hanem az istenek seregére — a kifejezés tehát Él isten tulajdonságait közelíti egy más isténhez, a mi esetünkben Jahwéhoz. Természetesen az Ószövetség tagadja más istenek létezését, s így aztán az ószövetségi teremtetéstörténet tompítja a kijelentés élet: a seregek immár nem istenek, hanem csak kozmikus testek. Az 1Móz 2,1 ezért mondhatja ezt: „Így készült az ég és a föld és minden seregük.” Ehhez képest a *jhwh* *‘elóhé c’ebá’ót* kifejezés mindenképpen szekundér (genitivusz-kapcsolatot erőltet, s a *jhwh* szót már névként értelmezi, ezért iktat be egy köznevet a tulajdonnév után); az eredeti fordulat nyilvánvalóan a teremtető isten kreativitására utal — épp úgy, mint a Máriban talált nevek esetében. Azt kell mondjuk, hogy a kifejezés tehát ugyan hosszú jelentéstani utat írt le, a lét-ige jelentése mégis egészen hosszú ideig tartotta magát, el egészen a Papi Iratig. A Tetragrammaton magyarázata tehát jól föllelhető a kánaáni mitológia kozmológiájában és világnézetében.

Tegyük föl mármost a kérdést, hogy mit eredményez a Tetragrammaton ilyen magyarázata az izraeli vallásfenomenológia terén? Milyen sajátosságokhoz jutottunk, amik elválasztják Jahwe

Istent a többi kánaáni istentől. A válasz igencsak negatív: a név magyarázata ugyan igen érdekes, de fenomenológiailag bámulatra méltóan keveset eredményez az izraeli vallás lényegének megmagyarázásában. A legtöbb, amit mondhatunk, az mindössze az, hogy sikerült az Ószövetség Isten-képében olyan elemeket fölfedeznünk, amelyek a kánaáni mitológiában gyökereznek; direkt, vagy indirekt módon, de megvolt a kapcsolat Kánaánnal, Éllel és Baallal.

Ez azonban lehet fontos fölismerés is. Igaz, az Ószövetség tele van Baal-ellenes polémiával. Lehet azonban, hogy Jahwe, aki a mindenséget életre hívta, mintegy ellenpárja Baalnak, aki a vegetáció ura? Érdekes ellentét-párt fedezhetünk föl az ősi izraeli költészetben belül. Baal persze az Északi hegy, a Baal-Cáfön ura. Egy ősi, kultikus módon hagyományozott himnusz azonban úgy beszél Jahwéről, mint aki *Délről* jön — az Észak hegyének ura szemben áll a Dél hegyének urával.

Dél (=Témán) felől jön az Isten,

Párán hegyéről a Szent...

Előtte halad Dabr (=pestis, dögvész),

mögötte követi őt Rasp (=láz)...

Az ősi hegyek szétporladnak,

lesüllyednek a régi halmok...

Ha meglátnak téged a hegyek,

remegni kezdenek,

feltör a vízáradat,

morajlik a mély tenger.

A nap és a hold lakóhelyén marad,

amikor nyilaid villogva cikáznak,

és dárdád ragyogva villámlik. (Hab 3,3-11)

Mindegy, hogy Témánt olvasunk, vagy lefordítjuk a szót: Dél. Hiszen parallel áll vele Párán, ami természetesen Délen található. Nyilvánvaló tehát, hogy ez a kánaáni ízű szakasz az ugariti mítoszokhoz hasonlóan írja le Jahwét (a 3. vers még nem említi a Tetragrammatont, de a 8. már igen). A név előfordulásánál is fontosabb dolog itt azonban, hogy a kánaáni mitológia elemei köszöntenek itt vissza: Dabr és Rasp két ugariti démon, akik kísérik az istenséget. Ha lefordítjuk nevüket (amit egyébként szabad, hiszen nevük jelentése is fontos volt), az a magyar fordításban talán kissé elkendőzi ezt aényt. A „mély tenger”, mely hallatja hangját (*ntn*

qwlw) nem más mint a teremtéstörténetben is jól ismert *t^ehóm-tiámat*. A Teremtő megjelenése pusztító hatású a teremtményre: e gondolat bizonyosan nem genuin izraeli... A megrendülés képei: nap- és holdfogyatkozás. A nyílak és a dárda említése pedig a harcossal istenség jellemzője — ismét egy inkább ugariti, mint óizraeli jellegzetesség. Röviden: Teofániáról van itt szó, de olyanról, amilyen még nem tapasztalhatta meg az óizraeli teológia símitó, összhangokat és összefüggéseket létrehozó munkásságát. Érdemes fölfigyelni arra, hogy a Hab 3 milyen rokonságot mutat a Debóra-ének képeivel:

*Amikor Széírből kijöttél, Uram,
amikor Edóm mezején lépdeltél,
rengett a föld, csepegett az ég is,
vizet csepegtettek a fellegek is.
Remegtek a hegyek az Úr színe előtt,
Sínai urának, Izrael Istenének, az Úrnak színe előtt.
(Bír 5,4-5)*

A kozmikus istenség, a harcossal isten képe itt éppen úgy együtt található, mint a Hab 3-ban. Itt is ősi keletkezésű szöveggel van dolgunk, s ez a szöveg is hangsúlyozza, hogy Jahwe Délről jön (a nevek egyértelművé teszik ezt: Sínai, Széír, Edóm). Mindez relatíve könnyűvé teszi magyarázatunkat: Jahwe Baal déli ellenpárja, Ő az úr, (a *ze szináj* fordulatban nyilván egy régies *dhú* = úr szót kell látnunk) szemben az Északi hegy istenével. Persze, ez ne zavarjon bennünket abban, hogy egyebüttl az Északi hegynek is numinózus jelentése van, így pl. Ezs 14,13:

*... odaülök az istenek hegyére
a messze északon.*

Nyilvánvaló, hogy itt az ugariti panteonról van szó, mint képről, ahol az istenek találkoztak. Ez a tradíció azonban más vonalon maradt fenn; a teológiaiilag is igen reflektált próféta csak úgy idézi ezt a képet, hogy egy idegen király szájába teszi ezt a kijelentést. Vannak viszont még egyéb tradíciók is a Zsoltárok könyvében, ahol éppenséggel az északi hegynek van jelentősége — mindezek azonban ismét újabb és újabb tradíció-szálat képviselnek, s inkább csak kiegészítik a Hab 3 és Bír 5 képét. Ld. itt pl. Hermón dicséretét a 133. zsoltárban (amelyet csak egy későbbi redakció

akar Jeruzsálemre vonatkoztatni), vagy Básán dicséretét (Zsolt 68,16-17), amely azt a területet énekli meg, ahol — J.C. de Moor tétele szerint — az egyistenhit megszületett.

Kutatandó tehát, hogy az izraeli vallás milyen tradíció-utakat járt végig akkor, amikor ezeket a kánaáni elemeket appropriálta. Az exegetika itt részletesen kifejtheti ezeket — amennyiben van elég anyaga hozzá. Itt mi most elégedjünk meg azzal az általános eredménnyel, hogy mind maga a Jahwe-név, mind pedig a Jahwe-vallás abban az állapotában, ahogy a Biblia és a csekély óizraeli források elibénk tárják, viszonylag késői jelenség az Ókori Kelet vallástörténetében. Mint ilyen sok elemből építkezett — ezen elemek között viszont több olyan is van, ami ősidőkre megy vissza. Ezen elemek szerepének meghatározása a héber hit és gondolkodás struktúrájában — elsőrendű teológiai föladat.

AZ ISRAELI VALLÁS ELŐTÖRTÉNETE

Ismert tény — és ma már minden vitán felül áll —, hogy Izrael előtörténete, tehát az Izrael államalapítása előtti történet, szükséges dokumentumok híján töredékes, hipotetikus történelem kell maradjon; későbbi feljegyzésekből következtethetünk arra, hogy mi is volt az események menete. E tény pedig meghatározza azt is, hogy nem írhatjuk meg Izrael vallásának az előtörténetét sem, csupán későbbi iratokból következtethetünk némely vallásos jelenség továbbélésére a királyság korában. A későbbi datálású iratok ui. tartalmaznak olyan reminiscenciákat, amelyeket J. Astruc annakidején „*mémoires originaux*”-nak nevezett, s amelyek segítenek bennünket következtetéseink levonásában. Az persze módszertani kérdés, hogy a későbbi dokumentumból mit tekinthetünk ilyen emlékeknek, s mit kell további fejlődés eredményének tartanunk. E módszertani reflexió során annyi támpontunk mindenesetre lehet, hogy többé-kevésbé ismert a késői királyság korának teológiai tendenciája; következésképp az olyan elemeket, amelyek ennek ellentmondanak, nyugodtan tarthatjuk régi emlékeknek. Azt is tudjuk, hogy a kultuszreformok sok korábbi vallásos jelenséget ki akartak iktatni az izraeli vallásból; ám a népi vallásosság meglehetősen szívós jelenség: ezeknek elemeit több helyütt fölfedezhetjük az Ószövetségben, annak ellenére, hogy a hivatalos teológiai irányzat elítélőleg nyilatkozik róluk. Izrael nagy teológiai erőfeszítései így mintegy szembenállnak a régmúlt vallásos jelenségeivel, de a viták a mai kutató számára is lehetővé teszik, hogy a régmúltban kutasson.

1) A késői, letisztult monoteizmus minden egységesítő törekvése dacára megmaradtak a démonhit nyomai is az Ószövetségben. G. Fohrer minden bizonnyal helyesen írta ezekről: „A démonhit tulajdonképpen idegen a Jahwe-vallás lényegétől... Mégis a démonok széles körök számára jelentették a rémisztő világát, s így a népi vallásosságban bizonnyal fontos szerepet játszottak.” Ha a

démon kifejezésen azt értjük, amit a görög szóhasználat jelent (tehát sorsot, ill. a sors perszonifikációját; vö. *daimona dószo* = meghatározom sorsodat), akkor a démonhit és a démonok kultusza egyáltalán nem idegen az Ószövetségtől. Sőt azt kell mondjuk, hogy minden olyan erőfeszítés, amely el akarta távolítani Izrael vallásából a démonhitet, csupán átmeneti sikereket mondhatott magáénak, hiszen a démonok világa újra kiterébélyesedik a korai zsidóság idejében. Démonok ott bukkannak fel az Ószövetségben, ahol a sors, úgy tűnik, legyőzi az embert. Ilyen összefüggésben találkozhatunk pl.

a) betegség-démonokkal, mint pl. a Zsolt 91,5-6-ban. A „rémségek éjjel” (*pahad lajlá*), ill. a „suhanó nyíl nappal” (*héc jómám*) ilyen démonokként foghatók fel, hiszen az ezt követő vers pestisként és ragályként pontosítja e kifejezéseket — nem vitás, hogy betegségeket megszemélyesítő démonokról van itt szó. E föltételezést az igék megerősítik, hiszen a betegség nem „lopózik” és nem „suhan”. Igen érdekes, hogy a hivatalos vallás (mely ugyan száműzi a démonokat) megtűrte ezeket az utalásokat a zsoltárban. Nem áll azonban egyedül ez a passzus: gondoljunk arra, hogy még a hivatalos kultusz is elismerte a pusztai démon, Azázél létét, sőt az engesztelési rítusban is helyet biztosított számára: évente egyszer egy bakot áldoztak neki, míg a másik bakot a nép bűneiért engesztelő áldozatként mutatták be Jahwénak. A 3Móz 16,8.10.26 igen érdekes módon mutatja ezt a kettősséget: a papi tradíciót igen előrehaladott stádiumában, mellette pedig egy ősi démonhit maradványát.

b) Igen feltűnő egyébként, hogy a démon és a bak alakja gyakran szerepel egymás mellett — ennek bizonyítására fenti példánk is alkalmas. A 3Móz 17,7-ben olvashatunk még a *sze^cirim*ről, a bak alakjában megjelenő szőrös szellemekről, akiknek tilos volt áldozatot bemutatni. A főnév minden bizonnyal a *szá^cir* = szőrös melléknévből származik, s nyilvánvalóan a démonról való félelmet akarja ezáltal kifejezésre juttatni. Mindenesetre feltűnő, hogy ez a késői szöveg fontosnak tartja a tilalom megismétlését; aligha lehetne ez így, ha nem áldoztak volna eladdig az izraeliek e démonoknak. A *sze^cirim* egyébként előfordulnak még Ézs 13,21-ben és 34,14-ben, s mindig valamilyen nagy pusztítás

összefüggésében állnak; a szerencsétlenség és a pusztulás megszemélyesítőinek tekinthetjük őket.

c) Az említett ézsaiási helyek a *sz^{ec}irim* mellett a *cijjimet* is említik. Nem világos azonban, hogy miben különböztek az utóbbiak az előbbiektől. *Cijjim*ről olvasunk még Jeremiásnál is (50,39; vadmacskákkal parallelben), s ott is a nagy pusztítás kifejezőjeként szerepelnek. Elképzelhető, hogy csak az eltérő etimológia jelenthet különbséget a *cijjim* és a *sz^{ec}irim* között (bár ez is meglehetősen bizonytalan): *cijjá* = száraz. Ez azt a feltételezést teszi lehetővé, hogy olyan démonokról van szó, amelyek víztelen, pusztta helyen tartózkodtak. E magyarázatot valószínűsíti még a Zsolt 72,9 is, ahol a *cijjim* jelentése: pusztalakók (a *coniectura* minden bizonnyal elutasítandó). Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy Jeremiás az a próféta, aki Jahwe kizárólagos hatalmát a történelemben hatalmas erővel hirdette — meglepő, hogy ez üzenete kifejezésekor a népi hiedelem ilyen képével is élt!

d) A földöntúli hatalmaktól való félelem dominál a *sédim* képzetében, akiknek (így a Zsolt 106,37) még gyermekáldozatot is bemutatnak. Az etimológia ismét bizonytalan. L. Köhler még úgy gondolta, hogy az arab '*aszwadu* = fekete melléknévből származik a főnév, s a szin egyszersmind a démonról való félelmet is kifejezésre akarja juttatni. Nem zárható ki azonban az sem, hogy a *sdd* = elpusztítani ige áll a háttérben, s ismét a démon és a pusztulás párosításával van dolgunk. A deuteronomiumi törvény mindenesetre tiltja ennek a démonnak a tiszteletét is (5Móz 32,17).

e/ Népi etimológia határozta meg a Lilit nevű nőnemű démon értelmezését is: a *lajil* = éjszaka szóval való egybecsengés miatt éjszakai démonra gondoltak sokan. Ezzel szemben azonban majdnem bizonyosnak tekinthető, hogy az asszír *lilitu* démonról van szó, amely az Ézs 34,14-ben is előfordul, s az éjszakához bizonnyal semmi köze.

f) Aligha hunyhatunk szemet az Ószövetség azon tendenciája előtt, amely ezeket a démon-képzeteket eltávolítani igyekezett a vallásból. Ám amikor a régi démonok elleni polémiairól olvasunk, az egyszersmind indirekt bizonyítéka is annak, hogy ezeket a démonokat sokan tisztelték, s jöllehet főként a deuteronomiumi törvény igen nagy erőfeszítéseket tesz ezek kiiktatására, a népi

kegyességben ez a hiedelem bizonyos sokáig tovább élt. Felismerhető viszont az a tendencia is, hogy bizonyos démon-képzetet domesztikáljon az óizraeli vallás. Ilyen megszelídített démonhitet kell lássunk a szeráfokban (vö. Ézs 6): a próféta a jeruzsálemi templomban (!) látja ezeket a lényeket; szerepük azonban immár nem önálló, hanem Isten dicsőségének hangsúlyozására szolgálnak. Csak ezen az úton találhattak utat a hivatalos vallás felé.

2) Ha a démonhit a fenti úton — akár polémia, akár domesztikálás révén — mégis belekerült a hivatalos vallásba, úgy mindezt biztos elmondhatjuk a varázslásról is. Ez még akkor is igaz, ha az Ószövetség egyébként ezt a praktikát a lehető legélesebben elítéli. Az 1Sám 28 mégis érdekes tényállást közöl velünk: a kétségek között hányódó Saul egy „boszorkánynál”, talán helyesebben úgy mondhatnánk, hogy halottidézőnél kísérletezik, s Endórbán megpróbálja felidézni a halott Sámuel szellemét. Ezen az úton akarja megtudakolni a jövőt. Az elbeszélés semmi kétséget sem hagy afelől, hogy ez a lépés bűn volt; Saul Isten iránti engedelmességének egyik jele, ami végső soron bukásához is vezetett. Mégis érdekes, hogy a halottidézést éppen ez a passzus állítja be sikeres kísérletként, hiszen a meghalt Sámuel szelleme (*elóhim!*) megjelenik, sőt a szellem által közölt prófécia valóra is válik! Az elbeszélés tehát Janus-arcú: egyrészt bűnként állítja elénk a halottidézést, másrészt azonban sikerességéről akar meggyőzni bennünket. Bárhogyan is magyarázzuk ezt a passzust, annyi bizonyított ténynek látszik, hogy a varázslás létezett a korai Izraelben — a deuteronomiumi törvénynek tehát volt mit elítélnie, amikor a kultikus varázslást *tócabat Jhwh*-nak (Jahwe 'tabu'-jának) nevezte (vö. 5Móz 13). Mi ellen hadakozik azonban ez a törvény, ha nem meglévő, konkurrens kultusz ellen?

A Bálám-történet hasonlóképpen tárja elénk a szóval verés (varázslás) kétfajta kiértékelését (4Móz 22). Bálám pogány próféta átká és áldása varázserővel bírt (a próféta történetisége felől minden kétséget eloszlatnak a Deir Allában föllelt szövegek); mindez azonban nem úgy hatott, amint azt az idegen király megkívánta. Mégis érdekes, hogy izraeli részről is elismerés illeti az idegen prófétát, s megerősítést nyer, hogy munkássága sikeres volt. Bálám személye egyébként megmagyarázza, hogy évszázadokkal később

Jeremiás próféta miért említi egymás mellett a prófétát, jóst, álmodót, jelmagyarázót és varázslót (27,9). Természetesen valamennyit elítélőleg sorolja fel itt a próféta — nyilvánvalóan azonban önmagát nem akarja az általa elítélt „próféták” sorába állítani! A varázsló és a próféta egymás mellé állítása egyébként más passzusra is jellemző: a 2Móz 7-ben például komoly kérdés, hogy Jahwe prófétája mérközhet-e más vallások varázslóival. Az említett passzusban Mózes nagyobbnak bizonyul, mint az egyiptomi varázslók (a *h'akámim* szó e helyen nyilvánvalóan varázslót jelent, hiszen nem bölcs mondásokról, hanem csodákról van szó). Érdekes, hogy még az itt fölvázolt Mózes-kép is inkább a varázsló képéhez áll közel: Mózes botja kígyóvá változik, hogy rémületbe ejtse a fáraót, majd a próféta közbeavatkozására ismét bot lesz belőle. Mindez természetesen a megkeményedés és engedetlenség teológiai keretébe van állítva: e tett célja az volt, hogy a fáraót hitre indítsa — ám hiába. A későbbi teológiai reflexió azonban mindezt ki akarta irtani Izrael vallásából: a fent idézett 5Móz 13 még abban az esetben is halálbüntetést ró a varázslóra, ha praktikája sikerrel jár. A deuteronomiumi rendelkezésnek azonban bizonynyal csak relatív eredményei lehettek, hiszen Jeremiás prófétának is küzdenie kellett a csillagjósok ellen (10,2); hogy sikerei eközben milyen mértékűek lehettek, azt már nehéz lenne megállapítanunk.

Még ennél is meghökkentőbb viszont, hogy a varázslás reminiscenciái még a késői korokban is fennmaradtak, éspedig a papi teológia igen szigorú rendszerében is. Hogyan magyarázhatnánk ui. másként a papi jóslást a sorsvetéssel, ha nem tulajdonítunk varázserőt az Úrimnak és Tummimnak? Az istenítélet eme formája akkor volt használatos, ha a szokásos jogi eljárás sikertelen maradt. A mai keresztyén teológiának ugyancsak nehezebbre esik önmagában integrálnia ezeket az elemeket, hiszen a mágikus istenkép itt még visszakisért. Mindez azonban mit sem változtat azon a tényen, hogy a hivatalos vallásnak mindvégig része maradt a sorsvetés az Úrim és Tummim által (az előbbi jelentése valószínűleg: átkozott, az utóbbi: ártatlan).

3) Még gyakoribbak a fétis tiszteletének nyomai az Ószövetségben. Jóllehet az ószövetségi teológia mindinkább

elhatárolta magát ezektől, s tagadta, hogy Jahwe ereje kifejezhető lenne valamilyen tárgy által. Mégis nyilvánvaló, hogy kezdetekben igen masszívan jelen volt a fétis tisztelete az óizraeli vallásban, s teljesen soha nem tűnt el belőle. A fétis szó a francia fétiche átvétele, s bizonynyal a latin *facticius* = mesterkélt szóból származik. Mesterségesen készített kultuszi objektumokról van tehát szó (tehát nem természetesen objektumokról), amelyeknek numinózus hatást tulajdonítottak. Így pl. amulettekkel találkozunk a Bír 8,21-ben: Gedeon megöli Zebahot és Calmunnát, majd elveszi tevéik nyakáról a „holdacskákat”. Nem vitás, hogy értékes tárgyakról volt itt szó, ám az is biztos, hogy nem egyszerűen a materiális érték vezette Gedeont a rablásra: joggal értelmezhetjük e passzust a Hold tiszteletére történő utalásként is. A késői próféta Zakariás könyvében azt olvassuk, hogy a lovak csengettyűinek felirata fog megváltozni: „Az ÚR szent tulajdona” (14,20). Nyilvánvaló, hogy azért kell hangsúlyozni ezt, mert előzőleg valami más, föltételezhetőleg valamilyen varázsszöveg állt a csengettyűkön: a fétis tiszteletének egészen késői jelenségével kell itt számolnunk. Ézs 3,18kk szerint Jahwe büntetése abban fog állni, hogy Sion leányainak ékszereit elveszi. A 20.v.-ben szereplő *le'hásim* szó (a *lhs* = sottogni szóból), melyet az ÚF talizmánnak fordít, nyilvánvalóan valamilyen varázssamulettet föltételez, ami bizonyítja, hogy a Jahwe-hit sokáig együtt élt a fétisek tiszteletével.

Igen gyakori volt Izraelben a kövek tisztelete is; a későbbiek során említést fog még nyerni, hogy az óizraeli vallás ebben megegyezett a kánaáni vallással. Nem mindig világos, hogy mikor tekinthetjük e köveket maccébáknak, tehát egyszerűen olyan helyeknek, ahol kultuszi cselekményeket (elsősorban áldozatokat) vittek végbe, s hol szolgálnak e kövek egyszerűen valamilyen teofánia emlékéül; a kettő persze nem szükségszerűen zárja ki egymást. Mindenesetre a még kánaáni Gilgál városában a kerek kövek nyilvánvalóan kultuszi helyként szolgáltak (a város neve is innen származhat: *gll* = gurulni); e kövek tiszteletét az izraeliek átvették, azzal a magyarázattal, hogy a Jordánon való átkelés során e kövekre léptek az izraeliek. Az elbeszélés aetiologikus jellege azonban nyilvánvaló (vö. Józs 4,5). A Bír 6,20 szintén tud egy olyan szikláról, ahol áldozatot szoktak bemutatni. Ugyanez a

helyzet magával Jeruzsálemmel is, ahol Arauná szérője már a salamoni templom fölépítése előtt, a jebúsi korban is kultikus helyként szolgált, s később pedig az izraeliek központi kultushelye lett. Szintén szikla a Bir 13,19-ben szereplő áldozat színhelye is: Mánóah, Sámson apja mutatott be itt áldozatot — aligha elszórt jelenségekkel van tehát dolgunk!

A képtilalom az Ószövetségben minden bizonnyal egy sor olyan kultuszi képet iktatott ki az óizraeli vallásból, amelynek régebben jelentősége lehetett. Samária borjú-szobrai ellen heves a polémia Hós 8,5-ben, a bételi borjú-ábrázolás ellen az 1Kir 12,28kk polemizál — mindez azonban egyértelmű jele annak, hogy Jahwe és a kánaáni panteon feje, Él azonosítása következtében az exilium előtti Izraelben eléggé elterjedt volt Jahwénak borjú vagy bika képében történő ábrázolása. A 2Kir 18,4 arról szól, hogy a jeruzsálemi hivatalos kultusz hosszú ideig helyet adott egy kígyó képének, amelyet bizonnyal természetesnek tekintettek eladdig, amíg Ezékiás király reformja el nem távolította azt a templomból. Azt azonban már nehezen tudnánk megmondani, hogy ez a kígyó valamilyen egyiptomi befolyás lehetett-e Izraelben.

Hogy milyen szívosan benne éltek ezek a képzetek az ókori Izrael vallásában (annak ellenére, hogy több kultuszreform igyekezett megtisztítani tőlük a hivatalos vallást), azt Deutero-Ezsaiás igehirdetése bizonyítja: ő még a fogság idején is polemizálni kényszerül a *p^eszálím* = faragott képek ellen. A letisztult monoteizmushoz vezető út nem volt könnyű!

4) Ritkán találhatunk utalást egy ősi totemizmus létre az Ószövetségben. Izraelben soha nem voltak szent állatok (mint pl. a krokodil Egyiptomban), így hát a totemizmus ellen hadakozni sem kellett. Persze voltak olyan elképzelések, amelyek Jahwét vagy más isteneket egy állat formájában ábrázolták (már említettük, hogy a bika mind Ugaritban, mind Izraelben az istenség kifejezője volt). Ez a kultuszi szokás azonban nem a totemizmus felől érthető, hanem inkább a termékenység-kultusz összefüggésében állt. Némely nevek azonban bizonyos állatokra utalnak, s a személynevek ill. az állatok összefüggése arra enged következtetni, hogy régebben volt valamilyen kapcsolat az izraeli vallás és az állatvilág között. Nem hagyhatjuk pl. figyelmen kívül, hogy a Cippóra név madarat jelent,

Debóra prófétanő neve pedig méhecskét. Az egyes személyek esetében azonban ez még nem is olyan fontos. Érdekesebbek azok az esetek, ahol a törzs ősatya vagy ősanja van egy-egy állatról elnevezve. Ilyen példa Káleb esete: a név kutyát jelent, s a kálebiták e „kutyától” származtatták magukat. Ez már magyarázható egy ősi totemállat tiszteletével, ami annál is inkább érdekes, mivel a kutya nem volt éppen tiszteletreméltó állat az izraeliek szemében. Ugyanez érvényes Simeon nevére is; e név minden bizonnyal nem a *sm^c* = hallani igéből származik, hanem hiénát jelent. Lea ősanja több törzset is átfogó személy; nevének jelentése: vadtehén — ez csak azzal magyarázható, hogy a személye által egybefogott törzsek együtt tisztelték a vadtehén totemállatot.

Nem csak személyek, hanem helységek is viselhetnek hasonló neveket. Ajjálón völgye nemigen jelentheti azt, hogy szarvasok lakta területről van szó (olyan kicsi ez a terület!); inkább az a valószínű, hogy a szarvas totemállat tisztelete volt jellemző a vidékre.

Mindez azonban csupán feltételezés, hiszen az óizraeli vallás már oly erősen megváltoztatta az esetleges totemkultuszt, hogy az állatoknak leginkább csak szimbolikus értelmük van, még akkor is, ha e szimbólumok többször transzcendens tartalmat juttatnak kifejezésre. Dániel könyvében például a szarvak és a szárnyak immár a könyv teológiájának szolgálatában állnak, így aligha magyarázhatók a totemizmus segítségével.

5/ Még ritkábban találkozunk az animizmus nyomaival az Ószövetségben. Úgy tűnik, hogy az óizraeli vallás már korán túljutott ezen a stádiumon, s csupán szimbólumként őrzött meg olyan animista képzeteket, ahol a természeti jelenségeknek, állatoknak vagy növényeknek lelket tulajdonítanak. A Zsolt 19-ben nap és éjjel beszéli el Isten dicsőségét, a Zak 11,2-ben Básán ciprusai és tölgyesei jajgatnak, a Zsolt 104,21-ben az oroszlánok követelik zsákmányukat Istentől. Az 1Móz 3-ban egy kigyó szólal meg, a 4Móz 22-ben egy szamár nyitja száját szólásra. A vallásfenomenológia kategóriái szerint ezek ugyan az animizmus elemei, de minden egyes fenti esetben már egy sajátos isteni üzenet összefüggésében állnak az animista gondolkodás eme maradványai.

Nem vitás, hogy a fentiekben meglehetősen kusza képet festettünk az Ószövetségről; az óizraeli vallás egyes részeleleit

emeltük ki, s ezek így aligha lehetnek a teljesség képviselői. Ugyanakkor azonban az is világos, hogy ezt a munkát el kellett végeznünk ahhoz, hogy megérthessük az óizraeli vallás keletkezését és a későbbiekkel való folytonosságot. Ha némely elemek a fentiekben *sub specie contrarii* kerültek idézésre, úgy egyszersmind az ószövetségi teológia alakulását is figyelemmel kísérhetjük, mely a maga részéről kénytelen volt e meglévő elemekből építkezni.

KULTUSZHELYEK AZ ÓKORI IZRAELBEN

A vallás nyilvános gyakorlata kultuszhelyeken történik, így egy vallás jelenségvilágának csupán egy részét képezik, hiszen a privát szférát nem érintik — jóllehet hatásukat a személyes életre aligha lehet figyelmen kívül hagyni. A vallás magánjellegének hangsúlyozása azonban újkori gondolat, s a nyilvános vallásgyakorlatnak valaha sokkal nagyobb volt a mozgástere mint napjainkban. Az izraeli vallás történetében a kultuszhelyek a vallás fejlődésének állandó reprezentánsai: rajtuk tudjuk lemérni azokat a sokszor döntő változásokat, amelyek a vallás alakulását befolyásolták, de azokat is, amelyek jellemzőek az ószövetségi teológia kialakulására.

A) Kezdetben a kultuszi magaslatok voltak az izraeliek legfontosabb kultuszhelyei (héberül: *bámá*, gyakran többesszámban használatos: *bámót*). Itt mentek végbe a fontos kultuszi cselekedetek és itt gyülekezett össze a kultikus közösség. Olyan halmokra kell itt gondoljunk, amelyek egy-egy település közelében voltak (lehetőség szerint bő vegetációval), s ahol kultuszi tárgyakat helyeztek el, hogy magát a kultuszt lehetővé tegyék. A kultuszi magaslatok szokása a kánaáni vallásban is ismert volt, így eleinte mindenképpen összekötötte a kánaániakat és izraelieket — e tény később heves kritika tárgya lesz. Bizonytal voltak olyan magaslatok is, amelyeket az izraeliek a kánaániaktól vettek át; a Karmel-hegyen mindenesetre olyan szentélyben hangzik el az istenitélet, ahol Baal-kultusz és Jahwe-kultusz egyaránt elképzelhető volt (1Kir 18). Az Ám 7,9 is olyan passzus, ahol föltételezhetjük, hogy az áldozóhalmon egy szentély is állt. A héber szóhasználat ugyan különbséget tesz szentély és templom között; úgy tűnik azonban, hogy a kettő használható promiscue is. (Archeológailag abban van a kettő közötti különbség, hogy a templom mindig zártterű épületet jelent, míg a szentély legalább egy oldalról nyitott.)

Egy magaslat kultuszi használatba vételének oka és értelme különböző, annak megfelelően, hogy milyen kultuszi cselekmény ment végbe ott. Legtöbbnyire áldozatbemutatásra kell gondoljunk, különösen ott, ahol *maccébá* is állt a magaslaton (ld. pl. Gézer esetét, ahol nem kevesebb, mint tíz *maccébá* állt egymás mellett!) Az is előfordulhat, hogy egy magaslat *hieros logosszal* volt összekapcsolva, mint pl. Mamré esetében, ahol egy teofánia indokolja a magaslat kultuszi igénybevételét. Különböző kultuszi események játszódhattak le egy kultuszi oszlop (*'asérá*) előtt. Tekintettel arra, hogy az izraeli vallás — különösen az államalapítást megelőző időkben — többfajta teofániát ismert, a kultuszi magaslatok széleskörű elterjedése egyáltalán nem mondott ellent a Jahwe-vallásnak.

A deuteronomiumi teológia azonban mindezt másként gondolta. Ennek oka meglehetősen egyszerű: a kultuszcentralizáció elvén állt, s a kultuszt a jeruzsálemi templomra akarta korlátozni. A kultuszi magaslatok elítélésében aztán jó indoknak tűnt az izraeli és kánaáni kultuszhelyek összekeverésének lehetősége. Ezért a legegyszerűbb megoldásnak az tűnt, ha a deuteronomiumi teológia minden kultuszi magaslatot elvet, mint az idegen istenek tiszteletének megnyilvánulását (ld. az általánosító ítéletet az 1Kir 13,32-ben). S jóllehet a kultuszi magaslatokon való áldozás népi szokása még hosszú ideig tartotta magát, bizonyított tény, hogy a deuteronomiumi tisztogatás nem csupán retorika az Ószövetségben: az archeológiai eredmények azt mutatják, hogy Izrael területén használatban voltak e magaslatok a késői bronzkorban és a vaskorban is. Később azonban egyszerűen eltűntek Izrael vallásából.

B) Említettük már a *maccébákat*, amelyeket magaslatokon is felállíthattak. A *maccébák* kőből voltak kifaragva, rendszerint hosszúkás alakra. Állhattak a szabadban, de lehettek templomban elhelyezve is (ez utóbbi megoldást látjuk pl. Bét-Seánban vagy Sikemben; ez utóbbi esetben egészen bizonyos, hogy áldozat bemutatása céljából helyezték el őket). Egy *maccébá* fölállításának oka sokfajta lehetett: az 1Sám 7,12-ben arról értesülünk, hogy emlékköként helyezett el egy *maccébát* Sámuel, hogy Isten nagy tetteit hirdesse, tehát egyfajta háládatosság kifejezője is volt (Eben-Háezer). Egyfajta győzelmi sztélé is lehetett e kő jelentése. A

maccébá azonban szolgálhatott arra is, hogy kultikus módon biztosítsák a határt két birtok között: erre hoz példát az 1Móz 31,45-48. A Gal-Éd nevű kőrakás Lábán és Jákób egyezségének tanúja, miként neve is mutatja. Feltételezhető, hogy kultikus étkezés is elpecsételte ezt az egyezséget. Az a gondolat sem idegen azonban az izraeliektől, hogy egy *maccébá* sírkőként szolgáljon. A 2Sám 18,18 egy ilyen szokásra enged következtetni, s az elbeszélés csupán annyiban sajátos, hogy Absolon még életében felállított egy ilyen emlékkövet magának. Van azután olyan eset is, amikor már egyszerűen nem tudjuk megmondani azt az okot, ami *maccébá* fölállításához vezetett. A Józs 4-ben aligha tudjuk kideríteni, hogy miért állították fel Gilgálban a 12 követ, hiszen az eset oly régi lehet, hogy már a város maga is erről a 12 kőről kapta nevét. Józsué könyvének elbeszélése ugyan azt mondja, hogy ezek is emlékkövek voltak, hogy az izraeliek ne feledjék el azt a csodálatos átkelést, amelyben Isten részeltette őket a Jordánnál. A kövek említése viszont az elbeszélés papi részéhez tartozik, s aligha képes megmagyarázni azt, hogy ha Gilgál ekkor már nem volt ismert kultuszi központ (éppenséggel a kövek révén), akkor miért érdeklődtek annyira iránta az izraeliek. Úgy tűnik, hogy a városban e kövek már előzőleg is ott voltak, s az izraeli kultusz átvette ezek tiszteletét.

C) A már szintén említett *'asérák* (a *maccébákkal* ellentétben) fából álltak, s oszlop-alakúak voltak. Nem világos már az, hogy mi lehetett eredeti értelmé egy ilyen kultuszi objektumnak; mindenestre ez a tárgy is indokolta egy hely kultuszhelyként történő használatát. Lehetséges, hogy az élet fájával állt ez az eredeti értelem összefüggésben? Vagy inkább arra kell gondoljunk, hogy Asera kánaáni istennő kultuszának materiális maradványáról van szó? Ennek azonban ellene mond, hogy a Jer 2,27 egészen nyilvánvalóan férfi *'aséráról* beszél; női jelleggel így aligha állhat összefüggésben az *'asérá* tisztelete. Ismételten olyan kultuszi cselekvés zajlott azonban körülötte, amelyet Izrael megosztott a kánaáni népekkel. Talán néhány esetben földbe is volt ültetve az *'asérá*, ezért még egy fát is tisztelhettek *'aséraként*. A kánaáni kultusszal való egybeesés miatt azonban ezt is clítélte a deute-

ronomiumi törvény, úgyhogy aztán az 'aséra tisztelete is lassan eltűnt egész Izraelből (ld. 5Móz 16,21).

D) Egészen bizonyos, hogy a fogság előtti Izrael kultuszi cselekményeit *peszel* és *masszéká* előtt is gyakorolta. Az előző fából faragott képet jelent, az utóbbi fémből öntött képet. A deuteronomiumi törvény elítélő szava e két kultuszi tárgyat is utolérte, annál is inkább, mivel ezek ellentétben álltak a Tízparancsolat képtilalmával (ld. az elítélő passzust: 5Móz 27,15). Kegyelemdőfést mégis Deutero-Ézsaiás igehirdetése adott e két tárgynak, hiszen Deutero-Ézsaiás e képeket semminek, működésképtelen bálványnak tartotta, még arra az esetre nézve is, ha idegen kultuszban fordulnak elő.

E) Ha a legfontosabb kultushely tárgyalására, a templomra térünk, akkor meg kell említsük, hogy Palesztinában a Kr.e. I. évezred első felében nincs egységes templom-alakzat. Megtalálható az asszíriai „Langhaus-Tempel” típusa éppúgy, mint az amárnai „Kapellen-Tempel” formája (az előző Sikemben, az utóbbi Bét-Seánban). Egy ősi mediterrán-típus is föllelhető (Micpa), amely több épületre oszlik. Talán ez a pluralizmus tette lehetővé Salamon számára, hogy az addig föllelhető típusokkal szakítva új stílust vezessen be, amikor a jeruzsálemi templomot megépítette (helyesebben inkább: átépítette). Jegyezzük meg mindenesetre, hogy az ókori Keleten a templomépítés aktusa korántsem kizárólag vallásos cselekedet volt, hanem az új uralom bevezetésének demonstratív tettét kell lássuk benne (lásd pl. II. Sargon templomépítését Khorsabad = Dur Sarrukin-ban). Salamonnak azon választása, hogy az addig Palesztinában ismeretlen szíriai, háromrészes templom-típus mellett döntött, bizonyonnyal kifejezésre juttatta politikai célkitűzéseit is, sőt feltételezhető, hogy kezdetben bizonyos ellenállásba ütközött; igaz, erről nem maradtak fenn dokumentumok. A templom háromrészes beosztása azonban (előcsarnok: 'ulám, szentély: hékál, Szentek Szentje: d^ébír) meghatározóvá vált az izraeli vallásban. A későbbiek során ugyan ismeretlen az előcsarnok további felosztása, a Szentélyt azonban többször átrendezték. Az oltárok persze mindvégig elengedhetetlen részei a Szentélynek (a véresáldozati oltár és a füstölő oltár; az utóbbit Ezékiel már nem említi). Az Úr színe elé tett kenyerek asztala

valószínűleg egy sajátos ételáldozati oltár szerepét töltötte be, a 2Krn 6,13-ban említett bronz emelvény (*kejór*) talán azonos az égőáldozati oltárral.

A Szentély a vallás ill. a nép konstitutív tagjainak kultuszi helye volt; itt játszódtott le a legtöbb fontos kultuszi cselekmény. A Szentek Szentje ezzel szemben egyszerűbb lehetett: mindössze egy oltár volt benne, ahol a főpap az engesztelő áldozatot évente egyszer bemutatta (s ez valószínűleg azonos Arauná szérűjének sziklájával, ami Dávid előtt már fontos kultushely volt). Ezen kívül pedig csak a Szent Láda volt a helyiség berendezése. Feltételezhetően ablak sem volt e helyiségen, hanem állandó homály uralkodott itt. A leírások szerint magasabban állt a templom többi részénél, úgyhogy lépcsőn kellett a főpapnak fölmennie, mielőtt az áldozatot bemutatta.

A jeruzsálemi templom felépítése nagymértékben hozzájárult ahhoz, hogy a nép vallásos rétegződése végbemenjen, s stabilizálta a papság szerepét.

Salamon vallásos és dinasztikus elképzelései azonban aligha lettek volna elegendők ahhoz, hogy Jeruzsálem kultikus prioritását garantálják; ám sokmindent járult még hozzájuk. A deuteronomiumi reform az áldozat bemutatását a jeruzsálemi templomra korlátozta, úgyhogy a papok csak itt végezheték funkciójukat. A papi tradíció pedig a *kábód*-teológiát fonta a jeruzsálemi templom köré (igaz, ennek gyökerei egészen az Ézs 6-ig nyúlnak vissza). A templom pusztulása sem bizonyult olyan jelentőségűnek, hogy ezáltal tekintélye csorbítottassék: a papi próféta, Ezékiel az exiliumban álmodik a templom helyreállításáról. Látomása azonban az új templomról lényegesen eltér a salamoni templom épületétől és berendezéseitől. Mindez azonban inkább csak erősíti a jeruzsálemi templom központi szerepét.

Exkurzus: *Sion mint szent hely*

Az ószövetségi irodalomban leggyakrabban parallel áll egymással Jeruzsálem és Sion hegye, olyannyira, hogy a kettő közötti értelmi különbség elhanyagolható. Csupán arra érdemes fölfigyelnünk, hogy ha Sion neve egyedül áll, akkor többnyire

kultikus értelmű a helymegjelölés — ami nyilvánvalóan egy kultikus tradícióra utal, és pedig olyanra, amely bizonynyal Salamon templomépítése után keletkezett és a központi kultuszhely fontosságának kiemelését célozza. Ez utóbbit bizonyítja még egy sor olyan parallel kifejezés is, amely magyarázni kívánja Sion szerepét.

har haqqódes Zsolt 2,6; 110,3 (cj)

har habbajit Mi 3,12

har bét jhwh Ézs 2,2; Mi 4,1

har mó'éd Ézs 14,13 (érdekes összecsengés az ugariti istenek gyülekezési helyével)

har jhwh Ézs 2,3

A Sion név etimológiája mindmáig tisztázatlan. Talán lehet annyit föltételezni, hogy az *-ón* végződés a kelet-sémi *-án*-nak megfelelő, s a hely sajátosságát (tehát egy melléknevet) alakít főnévi formává. Eszerint a **cjj* gyökérből származhat a Sion szó, s valamilyen száraz helyet jelöl.

A Sion hegyén épült város elnevezése még jebúsi korból való, és éppenséggel elfoglalásával kapcsolatban fordul elő (2Sám 5,7): *m^ecúdat cijjón* = Sion erődítménye. A fentiek értelmében valószínűsíthetjük, hogy a kettős elnevezés: Jeruzsálem és Sion, mivel magyarázható. A topográfiai név lehet Sion (vonatkozik a jeruzsálemi hegy délkeleti lejtőjére), míg az *Uru-Salim* = Jeruzsálem név a kánaáni istenség városának nevez egy települést. Ez a kettősség aztán magyarázhatja parallel előfordulásukat is. Az *cir dáwid* megnevezés ezzel szemben bizonynyal a város sajátos jogi helyzetére utal: Jeruzsálem sosem állt a törzsek fennhatósága alatt (tulajdonképpen Benjámin területéhez tartozott volna, nem Júdához). Mivel a törzsek nem foglalták el Jeruzsálemet, hanem Dávid maga hódította meg a jebúsi várost, ezért az ő „külön birtoka”. (Ha Jer 14,9 Júda többi városával együtt említi Siont, az már egy egységes birodalmat föltételez). Változatlanul kérdéses viszont, hogy hogyan viszonyul mindehhez az Ófel elnevezés; tekintettel csekély előfordulására, azt gondolhatjuk, hogy talán a Sion-hegy egyik részére vonatkozott ez az elnevezés.

A Sion-teológia áthatja a prófétai irodalmat, de az ószövetségi lírát is. A salamoni templom központi fontossága mindezt jól magyarázza. Inkább az a furcsa, s eleddig megmagyarázatlan jelenség,

hogy hol nem fordul elő ez a teológia: a Deuteronomiumi Történeti Műben, a Papi Iratban (így Ezékielnél sem) és a Krónikás történeti művében.

A Sion név gyakori emlegetése Jeruzsálem mellett arra enged következtetni, hogy a város gyakran szerepelt valamilyen szimbolikus kifejezőmód alanyaként (hasonló példa lehet Magyarországra, mármint a történetire: Duna-völgye, a négy folyam partja, Kárpát-medence). Néhány szimbólumra érdemes odafigyelni:

a) A védelem szimbólumaként említi a Zsolt 48,12kk

*Örül Sion hegye,
vigadoznak Júda leányai,
mert igazságot osztasz.
Járjátok körül Siont, kerüljétek meg,
számláljátok meg tornyait!
Jól nézzétek meg bástyáit...*

Ézsaiás 33,20 szintén ezt fejezi ki; mintegy etimologizálva a város nevét „nyugalom hajlékának” nevezi Siont = Jeruzsálemet, s az állandóság stabilitását tulajdonítja neki:

*Nézd a Siont, ünnepeink városát!
Szemeid meglátják Jeruzsálemet,
a nyugalom hajlékát,
olyan sátrat, amelyet
nem bontanak le,
cövekeit nem húzzák ki soha,
egy kötele sem szakad el.*

Persze Ézsaiásnak ez a kijelentése (ha nem is teológiaiilag, de történetileg) keserű csalódáshoz vezetett. Mindez azonban mit sem változtatott a szimbólum állandóságán. A Zsolt 51,20 azt kéri Istentől, hogy ez a védelmi jelleg adassék vissza a városnak, hiszen ez maga a város.

*Tégy jót Sionnal kegyelmesen
építsd föl Jeruzsálem köfalait!*

Városépítés, városfal fölhúzása, templom és palota építése: mindez az ókori ember számára nem csupán technikai kérdés. Elsősorban vallásos és legitimációs problémák állnak itt háttérben. A város védelmező szimbólumának alapja Isten tette. A Zsolt 78,67-69

érdekes polémiában fejti ezt ki; nyilvánvalóan a déli tradíció győzelmét kell ebben látnunk az északi felett.

*De József sátrát megvetette,
nem Efraim törzsét választotta.
Júda törzsét választotta ki,
a Sion hegyét, mert azt szereti.
Magasra építette szentélyét,
akár az eget,
örök alapot vetett neki,
akár a földnek.*

Mintha sosem látta volna Jeruzsálemet a szerző: a Sion nem kiemelkedő hegy a többi között...

b) Mindez azonban érthetővé teszi azt a lépést, ami Sion perszonifikációjához vezetett. Vajon miért van azonban, hogy e perszonifikáció mindig nőnemű? A vallástörténeti háttér bizonyosan az a nyugat-sémi közös képzet, hogy a város nőnemű perszonifikálódása *hieros gamost* képez a város védőistenével. Így olvashatunk sok szíriai-palesztinai istennőről is — mindig a patrónus feleségeként: *ba^{ca}lat g^ebúl*, *qatna*, de leggyakrabban csak *'ém*, *bat*, *b^etúlá* + városnév a megfelelő forma.

Természetesen lényeges különbségek is vannak, amelyek a közös nyugat-sémi képzet mitologikus élet elveszik, viszont nem sértik a közös szimbólumvilágot. Sion soha nem lesz istennő, nem szerepel soha Jahwéval azonos rangban, s hiányoznak az erotikus metaforák is. Mégis: Jahwe (szimbolikusan) feleségül vette Siont, s Jeruzsálem lakói a gyermekek. Ez a szimbólum különösen az elhagyatás kapcsán lesz hangsúlyos, amikor idegen elnyomás alatt áll a főváros:

*Hol van anyátok válólevele,
amellyel elküldtem őt?*

— így érvel az Ézs 50,1. Bizonyosan nem ok nélkül, hiszen a nép kultikus panasza is így hangzik a próféta idézetében:

*De Sion ezt mondta:
Elhagyott engem az Úr,
megfeledkezett rólam az én Uram!*

Ézs 49,14 eme idézeténél azonban jegyezzük meg, hogy a Jahwe/Atya ill. Sion/Anyá fogalma itt két különböző metafora, s

nem áll kapcsolatban egymással: nincs erotikus szimbólum a Sion-tradícióban.

c) Izrael hűtlenségét is kifejezésre juttatja a Sion-tradíció ezzel a szimbólummal. A szimbólum még magán Sion említésén is túlmutat, ld. Ez 16,44-45

Amilyen az anya, olyan a lánya. Anyád lánya vagy te, aki megunta a férjét és a fiait.

A Sir 1,8-9 az ifjúkori szégyen képét használja fel a büntetés kifejezésére; érdekes, hogy ezzel teljesen parallel állhat az özvegyi elhagyatás, csak hogy nem úgy, mintha meghalt volna a férj, hanem úgy, mint elhagyott asszony (ld. Ézs 54,6-7). Ennek hátterén lesz érthető az a meglehetősen ellentmondásos kép is, amit Deutero-Ézsaiás a megszabadulás ábrázolására használ fel (54,4):

*Ifjúkorod szégyenét is elfelejtet,
özvegységed gyalázatára
nem emlékezel többé.*

d) Nem vitás, hogy ezekben a szimbólumokban az ország egésze benne foglaltatik. A nőnemű szimbólum jelenlétére a vallástörténeti parallel magyarázatot adott. Érdekes viszont arra is figyelni, amikor ez nem Izraelre, hanem Babilonra vonatkozik, ld. Ézs 47,5.7:

*Ülj némán, menj sötét helyre,
káldeusok lánya!
Nem neveznek többé
országok úrnőjének.
Azt gondoltad, hogy úrnő maradsz,
örök időkre?*

Itt a kép nem csupán a feleség, hanem a *g^ebirá* = anyakirálynő képét használja fel a város szimbolizálására. Ennek a fentiekén túl az a jelentősége, hogy az anyakirálynő szerepe a várost meghaladva az egész országra vonatkozik, s így a többi város, az egész ország fölötti dominanciát kifejezésre juttatja. Bár nem Sionról van itt szó, mégis igen fontos lépés ez előre, hiszen az eschatológikus Sion képzele felé halad, melynek jelentősége minden egyéb város felé fog nőni. Innen lesz igazán érthető Pál apostol kijelentése is:

Ierousalém ... hētis estin hē mētēr hēmōn (Gal 4,26).

PAPSÁG ÉS FOGALMISÁG

A fentiekben többször utaltunk arra, hogy a papi teológia gyakran modifikálta azt a vallásfenomenológiai képet, amelyet nem papi jellegű szövegek alapján rekonstruálhatunk. Mindez persze azt jelenti, hogy az ószövetségi teológia egyik jellegzetes megfogalmazója éppen a papság volt — legalábbis ami e teológia egyik fontos vonulatát illeti. Mindez azonban a legkevésbé sem akarja azt jelenteni, hogy magát a papságot ne lehetne vallásfenomenológiai vizsgálat tárgyává tenni. Ellenkezőleg: éppenséggel a papság vizsgálata mutatja, hogy milyen nagy gondolati erőfeszítés húzódott meg az ószövetségi teológia kialakulása mögött. Igaz, a papi szisztematizálás nem mindig nyerte el a kutatók szimpátiáját; mondhatnánk azt is, hogy a kutatástörténet (zsidó tudósoktól eltekintve) meglehetősen bagatellizálta a papi fogalmiság jelentőségét. Ebben kétségtelenül azt a (minden további indoklás nélküli) értéktételeket kell látnunk, hogy az „eredetibb”, „ősibb” egyben jobb is — aligha verifikálható tétel ez! Arról nem is beszélve, hogy a papi szisztematizálás magát a papságot is érintette, ami szintén érdekes kutatási területté kellene végre váljon.

Mindenekelőtt azt kell mondanunk, hogy a papi íróknak sikerült egy csodálatos rendszert kiépíteniük; ezzel lehet „egyet nem érteni”, lehet vele vitatkozni, lehet azt állítani, hogy túl drága árat fizetett mindezért a papi író, csupán az asztalról lesöpörnünk nem szabad. Hogy ezt elérje a papi gondolkozó, egy fogalmi ellenpárt állít föl; ezáltal sikerül rendezni a hívők viszonyát minden dologhoz. *Támé és táhór*, tisztátalan és tiszta — ez a két fogalom nem csupán a kultikus életet fogja át, hanem az élet minden területét, s a hívők életét egészen részletekbe menően meghatározza. Nem egészen világos ugyan, hogy mik azok a kritériumok, amelyek alapján megtörténik a besorolás. Bizonytal voltak ezek között morális szokások, biológiai és egészségügyi szempontok, de szerepet

játszhatott az óizraeli *communis opinio* is. Számunkra azonban az a fontos, hogy az emberi élet rengetegében ezek a fogalmak egyfajta rendet akarnak teremteni, még akkor is, ha a szisztematizálás bonyolultnak tűnik olykor. A 3Móz 10,8 és a következő fejezetek olyan részletes leírásokat tartalmaznak, amelyek ma talán kissé unalmasnak tűnnek; az akkori ember számára viszont fölbe csülhetetlen jelentőségűek voltak. Először az állatokról van szó, ezen belül is mindenek előtt kultikus szempontból (tehát: áldozat), majd kiterjesztve a kört a *manducatio* kérdésére. (Olvasd: 3Móz 10,10-11) Az egészségügyi előírásokat a szexuális utasítások vezetik be, majd ezután következik a betegségek leírása és rendszerezése. Mindezek fölött pedig megjelenik a pap jelentősége. (Olvasd: 3Móz 14,36) A 16. fejezet az engesztelő áldozatot írja le, de ezután az állat levágásának szabályai következnek, valamint a vér fogyasztásának tilalma — e parancsolatok és tiltások még a diaszpóra-zsidóság számára is fontosak maradtak. Egyfajta ismétlést jelent a 17. fejezet, amely ismét visszatér a szexuális élet szabályozására ill. a családi élet tisztaságára (olvasd: 3Móz 18,6). Végül az egész kompozíció a szentségtörvényben csúcsonyul ki, ami viszont már az egész izraeli társadalom szabályait akarja előtárni (igaz, csak a fogság után).

Lehet, hogy ma már nehéz újra átgondolnunk mindazt az utat, amit a papi szisztematizálás bejárt, mégis impozánsnak kell neveznünk, hogy a szerzők e fejezetekben a társadalmi élet egészét át akarták fogni, s mindezt úgy tették, hogy a „tisztá” és „tisztátalan” ellentét-pár alá rendelték előírásaikat. E fogalmi reflexió bizonyosan nem korai jelenség az izraeli vallástörténetben; a fenti passzusok mégis igen zavarbaejtőek, hiszen nyilvánvaló, hogy ez előírások eredete nem egységes, mégis olyan tökéletesen megtörtént a szisztematizálás, hogy redakcionálisan alig mutatható ki valamilyen különbség közöttük.

Hogy mindez nem ad hoc történt meg, az nyilvánvaló: tudatos folyamatról van szó, amelynek teológiai célját a papi író ki is mondja: a 3Móz 10,10 szerint a cél az, hogy az izraeliek különbséget tudjanak tenni (*bdll*) tiszta és tisztátalan, szent és profán között. Ezzel egy újabb fogalmi ellentét-pár tárulkozik fel: a *qádós* és a *hól* fogalma, amelynek legalább akkora a jelentősége, mint a

tiszta és tisztátalan ellentét-párnak. Azt gondolhatnánk mármost, hogy a szent és a profán között éppúgy egyensúly van, mint a tiszta és tisztátalan között: a pozitív és a negatív egymással szemben áll. Ez utóbbi esetben azonban éppenséggel nem erről van szó: a *hól* szó csak itt fordul elő a 3Móz-ben, sőt ezen kívül is csak Ezékiel könyvében van neki teológiai szerepe. Ezzel szemben a *qádós* bőven előfordul még a 3Móz-ben is (mind az adjektívum, mind pedig a verbális formák jelen vannak, csakúgy mint a *tm'* esetében, piélben; a *qiddas* mellett azonban még a *hiqdis* is gyakran előfordul, számunkra aligha megkülönböztethető jelentésbeli különbséggel: tisztának nyilvánítani). A 3Móz-en kívül pedig egyebütt is bőven jelen van a *qds* gyökér; az a benyomásunk keletkezhet, hogy az exilium utáni idők kulcsfogalmává lett, jóllehet már az exilium előtt sem volt elhanyagolható fogalom. Le kell szögezzük tehát, hogy a papi szisztematizálás jócskán merített a megelőző vallásos anyagból, s saját szempontjai szerint építette azt ki rendszerre.

Kézenfekvő ugyanakkor, hogy a *qds* gyökér elsősorban a papokra magukra ill. a kultusz dolgaira vonatkozik a papi koncepció szerint. Aront szentnek nevezi a Zsolt 106,16; a papok fölszentelésében központi fontosságú a *qds* ige (lásd: 2Móz 30,30; de egyebütt is). A szentség kiterjed a ruházatra is (ld. pl. 2Móz 28,1k); a ruhák között egy homlokdisz felirata kifejezetten mondja: *qódes lejahwe* (2Móz 28,36). Itt már egy olyan fölfogást látunk, amely a szentséget egy sajátos szolgálatra történt elkülönítésként értelmezi. A Szentség-törvény pedig mindezt etikai töltéssel látja el: „Legyetek előttem szentek, mert én, Jahwe, szent vagyok...”, majd mindezt indoklással látja el: „elkülönítettek benneteket a népektől, hogy az enyéim legyetek”. Nyilvánvaló, hogy előrehaladott teológiai reflexióról van szó, ami már föltételezi a deuteronomista kiválasztás-teológiát, sőt azon túl is akar lépni.

Igen érdekes lenne fölkutatnunk azt is, hogy mennyire terjedt el a szentségnek eme gondolata, mennyiben lépi túl a Papi Irat kereteit. A papi író előtt nyilvánvalóan idézhetjük már egy Ézsaiás gondolatát a *trishagion*ról (ld. 6. fejezet); de később is vannak jelentős eltérések a papi fölfogástól: a Péld 30,3 egy sajátos ismeretről (nem pedig magatartásról vagy funkcióról) beszél, amikor *da^cat q^edósimot* említ a bölcsesség paralleljeképpen; a

Zsolt 16 pedig még az *'addirim* és a *q^edósim* egymás mellé rendelésével bizonynyal a numinózum átfogó fogalmát akarja kifejezni. Lehet, hogy a papi író is ehhez csatlakozik, sajátos, szisztematizáló módján? Befejezésül csupán utaljunk arra, hogy a szentség fogalma igen gyakran előfordul a kánaáni vallásokban is (különösen az ugariti szövegek adnak sok támpontot ennek vizsgálatához). A *qds* adjektívum gyakran csak isteni attribútum, néha pedig egyszerűen helyettesíthető az istenséggel magával is (ld. a *bn qds*, vagy *qds wamrr* kifejezéseket). Emeljük ki, hogy a föníciai vallás ismerte a *qidas* isten-megjelölést is.

Aligha lehet helytelen mármost az a föltételezésünk, hogy az a grémium, amelyik ezt a szisztematikus rendet kidolgozta, egy önmagában lezárt, megszervezett szociográfiai egységet képviselt; magyarul: az a papság, amelyik ilyen szisztematizálásra képes, bizonynyal önmagát is ilyen módon szervezte meg. A következtetés helyes: az ószövetségi papság valóban ilyen kerek, lezárt egészet képviselt, egészen addig, amíg fönnállhatott. Ha a bibliai kijelentéseket vesszük, akkor azt kell mondjuk, hogy e rend koncentrikus körök segítségével írható le: a legszélesebb kör egy egész törzset fog át, Lévi törzsét; a lévíták az óizraeli kultusz kisegítő személyzetét jelentették, legalábbis a deuteronomiumi kultuszreform után. Egy fokkal magasabb a papok rendje, akik nemcsak lévíták kellettnek legyenek, hanem Áron családjából kellett származzanak. A deuteronomiumi kultusz szerint márpedig áldozatot csak pap mutathatott be. Amikor pedig a jeruzsálemi templom központi jelentőségre tett szert, akkor megjelent a főpapság is. Dávidnak először két főpapja volt: Ebjátár és Cádók. Mivel azonban Ebjátár Salamon trónralépésekor rossz oldalra állt, hiszen Adónijját támogatta, kénytelen volt a főpapságtól visszavonulni. Az izraeli főpapok ezután csakis cádókiták lehettek. A koncentrikus körök természetéből adódóan minden pap természetesen Lévi törzséből való kellett legyen (hiszen Áron is Lévi törzséhez tartozott), s minden főpapnak egyszersmind áronitának és lévítának kellett lennie. Hogy azonban ez a szisztéma késői, azt mi sem bizonyítja jobban, hogy az Ószövetség tud nem lévita papságról (ld. Éli papságát, amelyet ráadásul még az egyiptomi fogsággal legitimál az 1Sám 2,28), valamint azt a tényt, hogy egyik jeruzsálemi főpap sem Áron

családjából származott (Cádók esetében az sem bizonyos, hogy izraeli személyről van szó; lehet, hogy a régi Cedeq isten papja volt Jeruzsálem elfoglalása előtt?) E mesterkélt szisztematizálással kapcsolatban így hát két kérdést kell föltennünk: hogyan keletkezhet egy ilyen konstrukció, ill. hogyan áll vagy bukik a kritika keresztüztüében?

ad 1) Az első kérdésre van egy viszonylag széles körben elterjedt válasz. Általában elfogadott (J. Wellhausen kutatásai nyomán), hogy Izrael papságának fejlődésében három stádium különböztethető meg. Az első stádiumot a patriarchák történetei tükrözik: ezek nyilván mondják, hogy a *pater familias* töltötte be a pap szerepét a nagycsaládban. Nem kell itt különösebben foglalkoznunk az 1Móz 22 sokrétű exegetikai nehézségével, csak utaljunk arra, amit már az áldozatok tárgyalásánál is mondtunk: Ábrahámnak nincs szüksége papra ahhoz, hogy fiát feláldozza (e tény független attól, hogy az áldozat aztán mégsem a fiú lesz). E szöveg nyilvánvalóan magyarázni kívánja, hogy miért nincs Izraelben gyermekáldozat; a 13. versben szereplő kost azonban szintén Ábrahám áldozza fel.

A második stádiumot időben akkorra helyezhetjük el, amikor már institucionalizált kultusz volt Izraelben. A történeti adatok azonban még itt is eléggé gyérek, úgyhogy nem egészen világos az az út, ami a törzsek erőfeszítései közepette oda vezetett, hogy Lévi törzse nem kapott „örökséget” (=földterületet), hanem szétszóródott egész Izrael területén és a kultuszi funkciót látta el. A Bir 17 történeti kérdései szintén meglehetősen bonyolultak, s mindeddig nem sikerült teljesen tisztázni Dán törzse vándorlásának történetét. Annyi azonban biztosnak látszik (különösen a Bir 17,9-10 alapján), hogy Miká és családja egy szabadon vándorló lévita-papot alkalmaz (a két funkció még ekkor nem vált el egymástól!). A lévíták speciális kultuszi szolgálatát tehát már föltételezi a szöveg, de azt is elárulja, hogy még nincs szisztematikusan megszervezve szolgálatuk: a lévíták ott helyezkednek el, ahol tudnak. Vallásos téren még nagyvonalúság mutatkozik meg — vajon meddig?

Amikor azonban megjelenik a központi kultuszhely fogalma, akkor megkezdődik a papi rend megszervezése is; itt is kérdés azonban, hogy ez mennyire érintette egész Izraelt, és mennyire csak

a fővárost. Persze, ez a folyamat hamarabb elkezdődhetett, mint a jeruzsálemi templom megépítése, hiszen Síló is egyfajta központi kultushely volt, legalábbis Középpalesztinában, s az ottani papi családnak is relatív tekintélye lehetett, el egészen a szentély hanyatlásáig. Éli családjának kiemelkedő szerepe pedig a főpapi tiszt megjelenéséhez vezető utat egyengette, ami azonban csak Salamon alatt szilárdult meg. Miként már többször említettük, a deuteronomiumi reform aztán döntő lökést adott a papi rend kiépülésének — ez a rend pedig évszázadokig tartani tudta magát, olyannyira, hogy a babiloni fogság sem volt képes megsemmisíteni.

ad 2) Már említettük, hogy azok az események, amelyek Lévi törzsét kultikus funkció betöltésére vezették, nem ismeretesek számunkra. A későbbi fejlemények sem egészen világosak azonban, hanem igen sokhelyütt kell bizonytalansággal számolnunk. Itt ismét utaljunk vissza a Cádók személye körüli problémákra, hiszen több mint meglepő, hogy a főpap egyszerűen és genealógia nélkül áll egy dinasztia élén: *homo novus* abban a nagy történelemben, amely később oly fontos szerepet tulajdonít neki. A 2Sám 8,17 ugyan azt mondja, hogy Ahitúb fia volt Cádók, de ez nyilvánvalóan tévedés, hiszen Ahitúb Ebjátár nagyapja volt. Egyébként pedig egyetlen szó sem esik a főpap eredetéről. Elképzelhető ez abban az esetben, ha Áron ténylegesen Lévi és Áron leszármazottja? Aligha! Inkább arra kell gondolnunk, amit már nevével kapcsolatban említettünk: talán inkább Melkicédekkel állt kapcsolatban, s mint ilyen Dávid „jebuzita” öröksége, tehát még az Izrael előtti időkből származik. Mindez persze merész hipotézis, mégis sokkalta valószínűbb, mint Áron és Cádók kapcsolatba állítása. — Meglepő, de igaz: Ebjátár körül sem állnak jobban a dolgok! Igaz: izraeli származását aligha lehet elvitatni, de amennyiben tényleg az Éli családjából származó Ahitúb unokája volt, úgy nem Lévi törzséből származott (így tehát nem lehetett áronita sem). Éliről ugyan nem tudjuk, mely törzsből származott, hiszen az adat itt egyszerűen hiányzik. De a valószínűség Efraim mellett szól; különben is furcsa lenne, ha éppen ároni származását hallgatta volna el a Biblia! Továbbmenve azonban meglehetősen bizarr, hogy éppen Éli családját ítéli el teológiaiilag a bibliai történetírás (ld. 1Sám 2,27kk). Hogyan ítélné meg volna el a Biblia tulajdon papi nemzetségét?! S mégis: innen jön az egyik

főpap. Bárhogy legyen is, maradjunk meg abban, hogy a nóbi papság nem az izraeli papi ideált és nem az izraeli papi dinasztiát testesítette meg.

Mindez nyilván azt mutatja, hogy Izrael az államalapítást megelőző időkből különböző eredetű és különböző jellegű papi rendeket örökölt, amelyeket aztán jól-rosszul integrált saját papi tradíciójában. Ebből persze az következik, hogy a különböző papi rendek között egyenetlenségeket kell föltételezzünk, s bizonyos rivalitás is jelentkezhetett az érdekek összeütközése esetén. Ha a bibliai anyagra tekintünk, akkor azt kell mondjuk: ez tényleg így is van!

A) A már említett Éli-papság mellett úgy tűnik, volt egy mózesi papi rend is. Az 5Móz 33,8-ban ugyanis ezt olvassuk:

Lévire ezt mondta:

Tummimodat és úrimodat

add ennek a hűségnek!

Mert próbára tetted Masszában,

perbe hívtad Meribá vizeinél.

E szavakkal csakis Mózesre utalhatott a szerző! Hiszen a 4Móz 20,1kk szerint Mózes ellen lázadt fel a nép. Az Úrim és Tummim mégis Áronnál volt (ld. 2Móz 28,30). Itt tehát két különböző papi rendet föltételezhetünk. Annál is inkább, mint a mózesi és ároni papság közötti különbség egyebütt is bizonyítva van: a Bir 18,30 úgy tudja, hogy a dáni szentélyben Jónátán, Mózes unokája volt a pap. Ugyanakkor a Bir 20,26-28 határozottan állítja, hogy Bételben áronita papság volt. Véletlen talán, hogy I. Jeroboám az izraeli-júdai perszonálunió felbomlása után pont ezt a két szentélyt részesíti előnyben? Nyilvánvaló, hogy az új király két olyan tradíciót kíván feleleveníteni, amely már Jeruzsálem előtt tekintélynek örvendett. Ami pedig Jeruzsálemet illeti: ha a jeruzsálemi kultusz tényleg teljességgel az ároni tradícióhoz csatlakozott, akkor miért kellett egy Ámósznak pont az ároni tradíció központi helyén, Bételben ítéletes próféciát mondania?!

B) Nyilvánvaló mármost, hogy ha létezett egy mózesi és egy ároni papság, úgy bizonyos feszültségek is lehettek közöttük. Biztosan voltak is! a 4Móz 12 meglehetősen érthetetlenül áll az összefüggésben: arról számol be, hogy Mózes ellen Áron is és Mirjám is lázad. Az ok házassága, a „kúsita” asszony. W.F. Albright

bizonynal helyesen hangsúlyozta, hogy itt nem etiópiaira kell gondolnunk, hanem midjáni asszonyra; Kúsán Transzjordánia déli területének egy része. Ez esetben természetesen nem kell más személyre gondolnunk, mint Cippórára, akinek házasságát Mózes sel maga a Biblia is elbeszéli. A vita tehát az izraeli-midjáni liaison körül van; a mi szövegünk pedig egyértelműen Mózesnek ad igazat, amennyiben Mózeset minden próféta fölé helyezi és vitán fölül álló közvetítőnek tartja Isten és a nép között. Érdekes, hogy a szöveg csak Mirjámot ítéli el élesen: csak Mirjám lesz poklos, Áron könyörög érte. Aligha lehet azonban vitás, hogy ezáltal a Penta-teuchos redaktorai a vita élet akarták elvenni, s nem akarták, hogy az izraeli papság ösatyját olyan radikális ítélet érje, mint Mirjámot.

Az inga azonban visszaleng! Az izraeli-midjáni liaison még egyszer vita tárgya lesz, éspedig a 4Móz 25,6-15-ben. A 6. vers félreérthetetlenül mondja, hogy egy izraeli midjáni nőt hoz haza, éspedig „Mózes szeme láttára”. Hogy a szöveg kultikus prostitúcióra is akar-e utalni, vagy sem, az most maradjon nyitott kérdés. Mindenesetre Mózesnek aligha lehet kifogása a midjáni asszony ellen, ha ő maga is midjáni nőt vett feleségül... Ő nem is szól semmit; Fineás, Áron unokája az, aki radikálisan közbelép: egy dárdával leszúrja mind az izraeli férfit, mind pedig a midjáni asszonyt. Mózes hallgat. A szöveg azonban nem elítéli ezt a brutális tettet, hanem azt állítja, hogy Fineás eme tettéért kapja meg Áron (!) nemzetsége az örökös papi méltóságot. Nyilvánvaló, hogy itt ismét heves polémiával van dolgunk: az izraeli-midjáni vonal ezúttal vereséget szenvedett.

Mindennek hátterén kissé finomabban tudjuk érzékelni azt a rendkívül bonyolult történetet, amely az aranyborjú esetét beszéli el. Jegyezzük meg, hogy ez a történet sokkal összetettebb, sokkal több redakció által torzított, mint az előző két elbeszélés. Elsősorban arra kell utalnunk, hogy itt már közrejátszik az I. Jeroboám által újra installált bika-kultusz elítélése is (jóllehet a Jahwe-kultusztól eredetileg aligha volt idegen a bika-szobor; bizonynal az Élkultuszból átvett örökség volt ez). Arra viszont mindenképpen ügyelnünk kell, hogy milyen meghökkentő, ha a lévíták nem Áron, hanem Mózes mellé állnak, amikor Mózes leszámol az aposztatákkal (olvasd: 2Móz 32,26kk). Az ellenkező oldalon maga Áron áll,

ill. azok, akik az általa készített aranyborjút imádták. A 21. vers tartalmazza is Mózes szemrehányását, amelyre viszont Áron megdöbbentő választ ad: ő maga is gonosznak nevezi a népet, s nem mondja, hogy ő készítette az aranyborjút. Áron „csupán” tűzbe dobta az aranyat, *wajjécé hácégel hazze* = és ez a borjú jött ki (belőle). — Röviden: ez a szöveg csupán úgy érthető, hogy az eredeti, Áront elítélő alapelbeszélés mellett föltételezünk egy olyan redakciót is, amely kisebbiteni kívánja Áron vétkét, hiszen nem akarja a papi rend ősatyját aposztataként beállítva látni. Ha ez így van, a 2Móz 32 lehet iskolapéldája annak, ahogy a Pentateuchos a különböző, Izrael előtti papi rendek közötti feszültségek nivellálására törekedett!

Az óizraeli papi rend szigorú, szisztematikus felépítése tehát nem kis erőfeszítés és még nagyobb teológiai reflexió eredménye volt. Mind a papi fogalmiság, mind pedig a papi rend maga ennek az egységesítő törekvésnek volt alávetve. Mint ilyen, az ószövetségi tradícióápolástól és a hagyományozás módjától nemcsak hogy nem idegen, de annak egyik prominens része is.

AZ ÓIZRAELI JOGRÓL

Az ószövetségi tudomány régi traumája, hogy a zsidó és a keresztyén tudósok alapvetően különböző szemszögből tekintenek a Héber Biblia egészére: a zsidó tudósok számára a Héber Biblia elsősorban törvény, míg a keresztyének az Ószövetség történetírói részét hangsúlyozzák. Mindez persze nem véletlenül volt így hosszú évtizedeken keresztül: a zsidóság számára a Tóra, Isten útmutatása volt az, ami Izrael népének és vallásának integritását megőrizte a szétszóratus századaiban; ezzel szemben Európa keresztyénei a az Ószövetség történetírásában és történettudatában vélték újra fölfedezhetni magukat. Mindkét fölfogás alapján véve helyes; mégis jobb lenne, ha ez a két fölfogás nem konkurrenciában állna egymással, hanem komplementárisan kiegészítené egymást. Ilyen szempontból azonban kifejezetten negatív volt J. Wellhausen tudománytörténeti hatása, hiszen Wellhausen (egyébként minden szempontból sokra értékelendő) munkássága értéktelletté tette a hűvös történész fölismerését: előbb a „próféták”, s csak azután a „törvény”. Mindez azt a nem kívánatos következményt vonta maga után, hogy a Törvényt hosszú évtizedekig alábecsülték a keresztyén kutatók, sőt a „törvényvallás” zsidóság elleni polémia is polgárjogot nyert. Csupán az utóbbi három évtized során vált képessé az ószövetség-tudomány arra, hogy az ilyen negatív előítéletektől megszabaduljon.

Az Ószövetség jogi természetű szövegeinek tanulmányozásában további akadályként jelentkezik az a tény, hogy a jog és a törvény eredetét igen nehéz lenne fölfednünk. Ha történetekről, elbeszélésekről van szó, akkor magukra az eseményekre térünk ki, amelyek a történeti vizsgálat során történetieknek, történetietleneknek, esetleg legendárisaknak bizonyulnak. Mi azonban a helyzet azokkal a jogi normákkal, amelyek egy társadalom együttélését voltak hivatva szabályozni? Manapság gyakran föltételezik, hogy a

törvény megjelenése egyszersmind az önbíráskodás vége is volt, ezért szerepe mindenképpen pozitív: az ököljogot fölváltják olyan szabályok, amelyeket aztán később gyűjteménybe foglaltak és esetenként alkalmaztak. A törvény eredetét eszerint az ítéletet tartalmazó rövid törvény-szentenciákban kell keresnünk; ezek összessége lehetett aztán egy társadalmi ethosz alapja. Ha ez így van, akkor föltételezhetjük, hogy ez a társadalmi ethosz korábban már jelen volt szokásjogként (*ius sine scripto*), anélkül azonban, hogy ezt a társadalmi ethoszt és szokást bármilyen jogi fórum kötelezővé tette volna a társadalom tagjaira nézve. — Elfogadjuk-e vagy sem e nézeteket, így képzeljük-e el a törvény és jog eredetét, avagy másként, annyi bizonyos marad, hogy a jog területe már kezdetben meglehetősen komplex volt: átfogta a szakrális, a mindennapi, de a rendkívüli dolgokat is. Hogyan képzeljük mármost mindezt el az ókori Izraelben?

Itt ismét bizonytalan alapokon állunk. Az Ószövetség ugyanis nem tartalmaz semmilyen szigorú törvénykezési eljárást vagy eljárási utasításokat, ami mellett szól, hogy el egészen a késői korokig a jog Izraelben szokásjog maradt. (Csak a diasporában, a Misna Szanhedrin traktátusában jelenik meg a szigorú perrendtartás). A jog megalapozása az egész Ószövetségben szakrális; ezt még a késői keletkezésű iratok is bizonyítják, s nem is meglepő e megállapítás. Ezzel függ azonban össze az is, hogy a jogszolgáltatás fórumai először egybeestek az egyéb társadalmi intézményekkel: a jog még nem kapta meg először saját intézményeit. A társadalmi intézmények alapsejtje a nagycsalád volt (*bét 'áb*), amely több generációt átfogott (sőt, a letelepedést megelőző időkben bizonyos más származású embereket is, de a szolgálakat mindenképpen); ennek feje volt a *pater familias*. Nyilvánvaló azonban, hogy a családon belül más tagoknak is megvolt a joguk: az 1Móz. 16-ban egészen biztosan nem arról van szó, hogy Ábrahám száműzni akarta volna gyermekét, Izmaelt. Ám az elbeszélés történetéből az derül ki, hogy a családanyának is megvoltak a maga jogai, ami ellen a *pater familias* semmit sem tehetett: a szolgálólány és a gyermek az családanya hatáskörébe tartozik. (Mindez egyébként teljesen összhangban áll azokkal a családjogi viszonyokkal, amit az ún. Nuzi-szövegek leírnak a Kr.e.

II. évezredben). A törzs (*mispáhá*) több nagycsaládot is átfog, s ezek együttélését a vének (*z^eqénim*) irányítják. Ezeknek köréből kerül ki a helyi joghatóság, amely nemcsak kezdetekben, hanem sokkal később is a legfontosabb jogi instanciának tűnik; jelenlétével még akkor is számolnunk kell, amikor már más jogi fórumok is megjelentek Izraelben. Ruth és Boáz esete szépen példázza, hogy mindez hogyan funkcionált vitás esetekben: ugyan nem volt vita Boáz, ill. Ruth azon rokona között, akinek a sógorházasság révén vissza kellett volna vásárolnia a családi birtokot és feleségül kellett volna vennie Ruthot, Boáz mégis el akarja érni, hogy az illető rokon lemondjon erről a jogáról (Ru 4). Ezért a város 10 vénjét összehívja, akik tanúkul szolgálnak az egyezés során; a rokon pedig nyilvánosan lemond jogáról. Az egész folyamat a városkapuban zajlik le: ez volt a jogi eljárás helye (talán a város megtestesítőjének gondolták a kaput). A sógorházasság (ld. 5Móz 25,5kk) egy olyan intézmény volt, amely védte a nagycsaládot mind a kihalástól, mind pedig az elszegényedéstől. Kérdésünk csupán az, hogy ennek az intézménynek miért olyan szegényes a leírása az Ószövetségben (a már említett Ru 4 és 5Móz 25 fejezetein kívül csak az igen nehezen magyarázható 1Móz 38 jön számításba; ez utóbbi azonban nyilvánvalóan nem egyszerűen a társadalom fenntartásáról szól, hanem ennél többet is akar mondani az izraeli törzsek eredetéről). Talán az lehet magyarázat erre a meglehetősen furcsa tényállásra, hogy a sógorházasság egy ősi társadalmi intézmény volt, amely talán ki is halt volna, ha a deuteronomiumi törvény nem újította volna fel azt.

Hasonló intézményt láthatunk a vérbosszúban is; ennek funkciója nyilván az volt, hogy a gyilkosságtól visszariassza a haragban lévő feleket. A 2Sám 14 imaginárius esete arra utal, hogy a vérbosszút még Dávid idejében is gyakorolták (különben aligha lett volna célszerű egy ilyen történetet kitalálni), sőt még azt is kikövetkeztethetjük az elbeszélésből, hogy a lokális joghatóság helyeselte is azt. Hogy e gyakorlat háttérében egy olyan nézet rejlett volna, miszerint a vérnek mágikus ereje van, azt eldönteni igen nehéz, de kizárni sem lehet (vö. itt K. Koch és H.G. Reventlow vitáját a témáról). Mindenesetre a Tízparancsolat aztán határozottan elutasítja a vérbosszút — ez azonban csak teológiai reflexió

eredménye lehetett, nevezetesen az a gondolat állt a háttérben, hogy az élet és a bosszú Isten hatáskörébe tartozik, s ember nem szólhat bele.

A lokális igazságszolgáltatás mellett az idők folyamán megjelent a király és a pap jogköre is. Nyilvánvaló, hogy mindkettő csak akkor jelenhetett meg, amikor e tisztek helyzete stabilizálódott a társadalomban. Míká bálványozása, valamint Dán törzsének második honfoglalása még olyan viszonyokat tükröz, amikor nem volt Izraelben papi rend (Bír 17-18). Kezdetben valószínűleg a *pater familias* látta el a papi funkciókat is, ám később mindenkinek szabadságában állt papot alkalmazni (ha anyagilag ezt megengedhette magának). Amikor azonban a papi rend egyetlen törzsre korlátozódott, akkor már a papok gondoskodtak arról, hogy önmaguk jogait biztosítsák — ami persze nem lehetett nehéz Izraelben, tekintettel a jog alapvetően szakrális jellegére. Különösen azon esetekben lehetett fontos a papi joggyakorlat, ahol a szokásos jogi eljárások sikertelennek bizonyultak; ilyen esetekben igen fontos lehetett például a pap előtt letett eskü (ld. 2Móz 22,10; e szokást persze a Codex Esnunna is tartalmazza, 37. §). Az istenítéletet Úrim és Tummim segítségével már említettük.

Valamivel bonyolultabb a király jogi helyzete. A király nem egyszerűen legmagasabb jogi fórum volt az izraeli társadalomban. Sokkal inkább megvoltak a királynak is a külön jogai, ám éppenséggel a Nábót-történetek bizonyítják, hogy e jogoknak határa is volt (1Kir 21). Valószínűleg úgy kell értelmezzük jogi illetőségét, hogy a lokális joggyakorlathoz társult — ám ezt nem sérthette. A király jogi illetősége magába foglalta a kincstári javak igazgatását (példaként ld. 2Sám 19,30); hasonló lehetett illetősége a királyi városok esetében is (Dávid esetében Jeruzsálemre, Omri esetében Samáriára kell gondoljunk). Jogi illetősége lehetett a királynak katonai kérdésekben (ld. a kerétiak és pelétiak fölötti rendelkezését), s az is elképzelhető, hogy hadi állapotokban a királynak korlátlan illetősége és joga volt (ld. pl. 2Kir 6,26kk). Az sincs kizárva, hogy különösen bonyolult esetekben (így például a már említett 2Sám 14 esetében is) lehetett fordulni a királyhoz. Ez azonban nem „föllebbezés” volt; ilyen esetekre csak akkor kerülhetett sor, ha a jogi fórum már csődöt vallott. — A király jogi illetőségének

kiszélesedése csak későn következhetett be. A 2Krón 19,4kk arról számol be, hogy a király jogi illetőségét lokális szinten is képviseltette Jósáfát (a *sótérok* révén). Ez talán katonapolitikai instancia volt, hiszen nem váltotta le a lokális jogszolgáltatást: Jósáfát hivatalnokai együtt működnek a városok bíráival. — Még később, a hellenista korban még inkább megváltozik a helyzet; mivel a hatalom gyakran változik, ezért nehéz stabil jogi fórumot találnunk. Egyetlen támpontként annyit mondhatunk, hogy a főpap szerepe a hellenista korban egyre nagyobb lesz, s egyre többet magába foglal abból, ami régen a király jogi kompetenciájába tartozott. Hogy mi módon sikerült a főpaprak egyre többet átvennie a király jogi illetőségben, az bonyolult kérdés; feltételezhetőleg a mindenkori politikai helyzet függvénye volt ez.

A törvény-corporumok irodalmi vizsgálatát illetőleg azt mondhatjuk, hogy A. Alt befolyása döntőnek bizonyult a tudománytörténetben. 1934-ben megjelent tanulmánya: *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, azt az úttörő nézetet tartalmazta, hogy különbséget kell tennünk az apodiktikus jog és a kazuisztikus jog között. A különbség abban áll, hogy az utóbbi feltételes mondatban fogalmaz - tehát már egy sajátos eset előfordulását feltételezi: „Ha..., akkor...”. A kazuisztikus jog néha még külön komplikációkkal is számol, úgyhogy a jogi szentencia igen bonyolult is lehet. Ld. pl. 2Móz 21,20-21: „Ha valaki rabszolgáját vagy rabnőjét úgy üti meg bottal, hogy az meghal a keze között, annak bűnhődnie kell. De ha egy-két napig még életben marad, ne bűnhődjék az ura, hiszen a saját pénzéről van szó.” Az ilyenfajta fogalmazás nyilvánvalóan azt feltételezi, hogy már volt ilyen eset, s hogy ez problémát jelentett; ezt kellett a szentenciának megoldania. Ez okból, s mert ilyen megfogalmazások a kánaáni jogban is jelen vannak, úgy gondolta Alt, hogy Izrael jogi életében már előrehaladott stádiumban jelenik meg a kazuisztikus jog, eredetileg azonban idegen tőle. Ezzel szemben az apodiktikus jog genuin izraeli jog. Az apodiktikus jog esetében a tiltások és parancsok önmagukban állnak, s nem óhajtanak semmilyen konkrét esetet figyelembe venni (ld. pl. a Tízparancsolatot). Alt tételének továbbfejlesztéseként írta E. Gerstenberger 1965-ben, hogy az apodiktikus jog az izraeliek nomád korszakából származik, s törzsi ethoszt tükröz: az

apodiktikus jog nem vitás kérdésekben akart támpont lenni, hanem a törzs etikai koherenciáját volt hivatva megadni. (Izrael előtörténete vizsgálatának fényében azonban az újabb tanulmányok nem igazolták Gerstenberger tételét: a „törzsi” Izrael semmiképpen nem lehetett „nomád”). - A helyzet azonban ennél bizonyval sokkal bonyolultabb. Mindenekelőtt arra kell figyelmeseknek lennünk, hogy az apodiktikus jog nem egységes formai szempontból (ezt már maga Alt hangsúlyozta). Megkülönböztethetjük ezen belül például az *’arúr*-formulát, mint pl. 5Móz 27,24: „Átkozott, aki titokban agyonüti a felebarátját!” Kérdés, hogy ezt tényleg apodiktikus jogként kell-e értelmeznünk (mint Alt javasolta), hiszen itt valóban egy konkrét esetet föltételez a szentencia. Ugyanez a tartalom azonban megtalálható egy másik formában is: a *mót-júmat*-szentenciákban, ld. pl. 3Móz 24,17: „Ha valaki agyonüt egy embert, bárkit is, halállal lakoljon.” Nyilvánvaló, hogy a különböző forma különböző Sitz im Lebenre utal, s a közös tartalom mindkét élethelyzetben olyan fontosnak tűnt, hogy két formában nyerte irodalmi lecsapódását. Amit annak idején Alt apodiktikus jognak nevezett, azt ma inkább csak a prohibitívuszokra nézve tarthatjuk fenn — ezek pedig tiltást tartalmaznak. Ilyen prohibitívusz-sort találunk például a 3Móz 18,7-17-ben, ahol az izraeli társadalom szexuális magatartását kívánja a szerző tiltások révén szabályozni, ld. pl. 15.v.: „Menyednek a szemérmét föl ne fedd!” Feltűnő a forma: *ló’* + impf., ami egyébként sehol nem fordul elő, csakis ebben a tiltó jogi szentencia-sorban. Az a kérdés azonban, hogy e prohibitívusz tényleg speciálisan izraeli forma-e, ill. a speciálisan izraeli jog kizárólag csak tiltásokból állt-e, valószínűleg még hosszú ideig foglalkoztatni fogja az ószövetségi tudományt.

Jegyezzük meg azt is, hogy nem csak az a pillanat a fontos, amikor a jogi formula megszületik. A formula bizonyval a társadalom együttélését akarta szabályozni egy bizonyos kérdésben; legalább ilyen fontos azonban az a pont is, amikor e szentenciákat összeállították és jogi corpusok születtek. Izrael története során legalább három alkalommal állított össze nagyobb méretű jogi corpust, amelyek közül időrendben első a Szövetség könyve (2Móz 21-23). A kutatást meglehetősen zavarba hozza az a tény, hogy nem világos: ki és milyen kompetenciájánál fogva fogalmazta meg

e törvénykönyvet? A keleti törvénykönyveket illetőleg ahhoz szoktunk, hogy a király tekintélye áll egy-egy törvény-gyűjtemény mögött (ennek megfelelő az elnevezés is, az illető királyról magáról; ld. Hammurapi vagy Esnunna törvényeit). Ezzel összevetve viszont gyanúsán hallgat a Szövetség könyve a királyról (az egyetlen hely, ami *nászt*, de nem királyt említ, ti. a 22,27, bizonynyal későbbi betoldás). Ehelyett a szövegösszefüggés egyértelműen Isten törvényeként kívánja beállítani a Szövetség könyvét: ezért szerepel a Sínai-kijelentés után, ill. a Tízparancsolat után e törvénykönyv. Azt kell azonban mondanunk, hogy sem az egyiptomi szabadítás, sem pedig a Sínai-kijelentés tartalmilag nincs benne a Szövetség könyvében (itt ismét el kell tekintenünk a 23. fejezet átvezető jellegű, utolsó verseitől); mindez azt valószínűsíti, hogy ez az indoklás redakcionális jellegű. — Viták vannak a Szövetség könyvének idői behatárolását illetőleg. Sokan a legősből kivánták levezetni e gyűjteményt; ennek azonban nyomós érvek mondanak ellene. Egyrészt a gyűjtemény tartalma kifejezetten mezőgazdasággal foglalkozó, letelepedett életformáról vall: nem lenne egyébként értelme például a szombat év rendelkezésének, hiszen ez föltételezi, hogy a törvénykönyvet olyan emberek használják, akik legalább 7 évig egy helyben laknak, s nem váltogatják lakóhelyüket évszakonként (vö. 23,10kk). Hasonlóképpen mezőgazdasággal foglalkozó embereket föltételez az ünnepi kalendárium is a 23,14kk-ben (melyből föltűnően hiányzik a páska: csak a kovásztalan kenyerek ünnepe szerepel benne, talán már magába foglalva a páskát is). Az uzsora tiltása is (22,24) arra utal, hogy a törvénykönyv használói már a pénzforgalmat is ismerték. Föltűnő, hogy a törvénykönyv hosszan foglalkozik a rabszolgák helyzetével (21,1kk); a passzusok arra engednek utalni, hogy az izraeli társadalom rétegződése már kialakult! Végül pedig: a jövevények említése (22,20) a kialakulóban levő izraeli öntudatot feltételezi, talán egyfajta ősi izraeli polgárjogot. Arra következtethetünk mindebből, hogy a Szövetség könyve a kialakuló izraeli erkölcsi tudat dokumentuma; ugyan nyitva kell hagyjuk azt a kérdést, hogy mikor keletkeztek az egyes rendelkezések, de a gyűjtemény önmaga közvetlenül a klasszikus prófétaág előtt jöhetett létre, tehát kb. a Kr.e. VIII. századra tehető.

A második nagy törvény-gyűjtemény talán a legjelentősebb Izrael vallási és társadalmi életében: a Deuteronomiumi törvény. Közvetlen előzményeként tekinthetjük az Északi országrész bukását, majd ezt követően Jósiás kultuszreformját (Kr.e. 622); ezek konkrét lecsapódásai nyomon követhetők a tartalomban. Mindezelőtt annak kell föltűnnie, hogy a Deuteronomiumi törvény lényegesen nagyobb érdeklődést tanúsít a kultusz iránt, mint a Szövetség könyve; az 5Móz 12-13 a helyes és a helytelen kultusz leírásával foglalkozik. Az 12. fejezet tartalmazza a kultuszcentralizáció motívumát is, amit nyilvánvalóan a Deuteronomiumi törvény sajátosságaként kell számontartanunk: Jósiás megtiltott minden áldozatot, ami nem Jeruzsálemben került bemutatásra. Az archeológia itt ellene mond annak, hogy ez a rendelkezés rögtön sikerrel járt volna: a Y. Aharoni, M. Kochavi és R. Amiran által mintaszerűen elvégzett ásatások Arádban egy Kr.e. 600 körülre datált levelet hoztak napvilágra, amely említi „Jahwe házát” (=templo-mát) Arádban. A Deuteronomiumi törvény által ostromozott *bámák* egyikét úgyszintén föllették a kutatók — mindez arra utal, hogy a kultuszcentralizáció csak lassan haladt előre. A törvény maga azonban félreérthetetlen volt: ha az 5Móz-ben megismételt ünnepi kalendáriumot tekintjük, úgy föltűnik, hogy már a páskaünnepet sem lehetett egyebütt megtartani, mint Jeruzsálemben (5Móz 16,5). Nyilvánvalóan nemzeti ünneppé emelkedett a páska, szemben a Szövetség könyvével.

A kultuszon belül nagy jelentőséget tulajdonít a Deuteronomiumi törvény a lévitáknak (18,1kk). Ez annál inkább meglepő, mivel a centralizált kultusz csak Jeruzsálemben engedte meg az áldozat bemutatását — így nem csak hogy a léviták, de a vidéki papok is háttérbe szorultak (Jeremiás és családja ellentéte nyilvánvalóan arra megy vissza, hogy a próféta ugyan anatóti papi familiából származott, mégis kiállt a jósiási kultuszreform mellett). Miért ilyen fontos a léviták szerepe, ha a tényleges kultuszban helyük a Deuteronomiumi törvény tartalma szerint mellékes? A választ leginkább abban találhatjuk meg, hogy a Deuteronomiumi törvény magja nem déli, hanem északi eredetű; feltételezhetőleg az Északi országrész bukása után a léviták vitték e magot délre, s innen érthető kiemelkedő szerepük a későbbi törvényen belül — annak ellenére, hogy a déli

király által bevezetett kultuszreform nyilván őket is érzékenyen érintette. Erre következtethetünk abból is, hogy az 5Móz 16,1kk ünnepi kalendáriuma kifejezetten hangsúlyozza: az izraelieknek a lévítákkal és idegenekkel együtt kell örvendezniük ez ünnepek alkalmával (14.v.). A passzus teológiai súlyát aligha értékelhetjük túl: arról van szó, hogy a hivatalos izraeli kultusz megengedi az idegenek részvételét az ünnepeken. Mindez szöges ellentétben áll azzal a szintén deuteronomiumi gondolattal, hogy az idegeneket ki kell irtani (ld. pl. 5Móz 7). Ám a terminológia eltérő: ha kiirtandó idegenekről van szó, úgy a deuteronomiumi szóhasználat listát tár elő az ellenséges népekről, név szerint említi a hettitákat, girgásiakat, emóriakat, kánaániakat, perizzieket, hivvieket és jebúsziaikat. Ezzel szemben az ünnepi kalendárium csak „idegenekről” beszél, akikkel szolidárisnak kell lenni. Ha a kultuszban való részvételre gondolunk, úgy nyilvánvaló, hogy csakis olyan idegenekről lehet szó, akik igényt tartanak e részvételre a Jahwe-kultuszban; ez pedig aligha elképzelhető pl. egy Kámós-hivőről! Nyilvánvaló tehát, hogy nem idegen népek tagjairól kíván rendelkezni a Deuteronomiumi törvény, hanem olyanokról, akik „idegenek” = családi birtokuktól távol kell élniük — nyilván azért, mert e családi birtok (vagy a lévíták esetében: szolgálati helyük) olyan területre esik, amely többé nem izraeli. Az Északi országrész menekültjeiről lehet szó itt; ezek mellett áll ki a Deuteronomiumi törvény. — Még egy igen súlyos indícium van a Deuteronomiumi törvény magjának északi keletkezése mellett: az ún. király törvény (17,14kk) kimondja, hogy idegen nép tagja nem lehet király Izrael fölött. E törvény értelmetlen Júdában: a dinasztikus királyság Júdában garantálta, hogy mindig Dávid leszármazottja, tehát júdai legyen a király; a fenti törvényre semmi szükség. Nyilvánvaló viszont, hogy Északon, ahol ténylegesen akklamációval választották a királyt, számolni kellett azzal a lehetőséggel is, hogy esetleg idegen emberre esik a választás (M. Noth megkockáztatja még annak föltételezését is, hogy Omri családja nem izraeli volt). E törvény csak úgy magyarázható, hogy Északról került Délre, s fennmaradt a Deuteronomiumi törvény gyűjteményében.

A Deuteronomiumi törvénynek sikerült az, ami a Szövetség könyvének még célkitűzése sem volt: Izrael népet kultuszi közösség-

gé tette, egységgé formálta; innen datálhatjuk annak a vallásfenomenológiai ténynek az eredetét, hogy a zsidóságban a nép és a vallás keretei egybeesnek. A bibliakutatók változatlanul elfogadják G. von Rad fölismerését: a parainetikus stílus e kultuszi közösséget szólítja meg — mint ha egész Izrael egy hatalmas gyülekezet lenne! Jósias kultuszreformja ugyan rögtön aligha vezethetett sikerre, sőt a király későbbi halála bizonyosan akadályozta is a törvény érvényre jutását, mégis az ezt követő évtizedek arról tanúskodnak, hogy a törvénynek sikerült megteremtenie a kodifikált, hivatalos izraeli vallást. Mi szükség van még további törvényekre? — A Papi törvény márpedig minden bizonnyal elégedetlen volt az őt megelőző törvénykönyvekkel; ezért került megfogalmazásra, jóllehet tartalmilag sok mindent megismétel az előzőkből. Datálása viszonylag könnyű: nyilván a kultusz újraéledésekor volt szükség e törvénykönyvre, tehát közvetlenül a fogság után, hiszen ekkor kezd újra kérdés lenni, hogy milyen legyen a helyes kultusz az újjáépített templomban. Igaz: Ezékiel is megpróbálta megfogalmazni a kultusz szabályait (Ezékiel bizonyosan megelőzte a Papi törvényt; ld. itt az áldozatról mondottakat). E törvénykönyv érdeklődése a kultusz és a rítus iránt egyértelmű: csupán egy papi rend állapíthat meg olyan előírásokat, mint amilyeneket a 3Móz 1-8 fejezeteiben találhatunk. Nyilvánvaló, hogy a jósias kultuszreform által kifejlődött papi rend meghozta saját törvényeit. A Papi törvény mégsem szorítkozik az áldozatok helyes rendjének leírására: az élet egészét át akarja fogni, és pedig sajátos szemléletével: a tiszta és tisztátalan állatok listába foglalása egy ilyen szemléletet tükröz (ld. 3Móz 11-15). Mindemellett pedig a Papi törvény olyan magas erkölcsi töltéssel rendelkezik, amilyenre eddig nem volt példa Izrael történetében: a Szentségtörvény fogalmazza meg azt a mondatot, aminek még hosszú utóélete lesz a teológiában: „Szeresd felebarátodat, mint magadat” (3Móz 19,18; szükségtelen hozzátenni: Jézus idézte a Mt 5,43-ban nem oly módon egészíti ki a Szentségtörvényt, ahogy azt a 3Móz-ban olvassuk. Nyilván valamilyen általunk ismert rabbinikus magyarázatot idézett, hiszen a „gyűlölöd ellenségedet” főlshzólítás ószövetségi eredetéről nem tudunk).

Végül egy megjegyzést a jogi kompetenciák fejlődéséről: a Szövetség könyvének legitimálója számunkra eddig ismeretlen. A

Deuteronomiumi törvény esetében tipikusan király által kodifikált és promulgált törvénnyel van dolgunk, jóllehet a stílus Isten törvényeként tárja elénk a mondottakat. A Papi törvény azonban már genuin isteni törvény, hiszen nincs sem központi hatalom, amely ilyen rendelkezéseket hozhatna; arról még kevésbé beszélhetünk, hogy egy ilyen hatalom garantálta volna a Papi törvény terjesztését.

Az ezt követő évszázadok viszont jól mutatják, hogy mennyire szükség volt Izraelben ilyen törvénykönyvekre, hiszen a Törvényhez ragaszkodás óvta meg Izrael vallását attól, hogy a perzsa, majd még inkább a hellenista korban identitás-krízisbe essék.

ÁLDOZAT AZ ÓIZRAELI VALLÁSBAN

Nyílt titok az ószövetség-tudományban, hogy az áldozatok problémája mindmáig megoldatlan; ennek oka kettős: egyrészt igen nehéz megfejteti azokat a terminusokat, amelyek a különböző áldozati típusokat meglehetősen pontosan akarják körülírni. Másrészt azonban az is problémát okoz, hogy az áldozati szokások minden bizonnyal nagy változáson mentek keresztül az évszázadok során. A legtöbb szöveg, amely az áldozati szokások leírásával foglalkozik, mármost relative késői datálású: a papi forráshoz tartozik, annak ellenére, hogy ez a forrás is megőrizhetett sokat a régi szokásokból. A papi forrás célja azonban nyilvánvalóan az, hogy egyfajta standardot garantáljon a szerteágazó áldozati szokások között, ezért az áldozattípusok szisztematizálása a jellemző rá. A fentiekre tekintettel márpedig (jóllehet aligha lehet túlbecsülni az áldozatokkal foglalkozó szakirodalom minőségét és mennyiségét) állandóan zavarban vagyunk; igen nehéz meghatározni, hogy hol és mikor van dolgunk régebbi hagyományanyaggal, s mit kell a papi író szisztematizálása eredményének tekintenünk. Nyilvánvaló mégis, hogy a papi író önmagával szemben elfogult volt: az az előírás, miszerint hivatalos áldozatot kizárólag pap végezhetett az ókori Izraelben, egyértelműen a papi író késői tendenciájának vonalán áll, s minden bizonnyal egy immár fejlett stádiumot tükröz. Hogy ez eleinte egészen biztosan nem így volt, azt olyan passzusok igazolják, mint pl. 1Móz 22, ahol a *pater familias* természetes jelleggel készül az áldozat bemutatására; hasonlóan korábbi idők reminiscenciáit őrzi a 2Krn 26 is, amelyik arról szól, hogy Uzziás király is áldozatot mutatott be — s ezért büntetésben részesült: poklos (leprás) lett. Ám éppen ez a passzus mutatja nyilván, hogy egy időben elképzelhető volt, hogy nem a pap, hanem a király mutat be áldozatot, s ez még a késői királyság korára is jellemző.

Egyértelmű tehát a tendencia: a papi író nyilvánvalóan elkendőzni kíván sok olyan történeti emléket, amely kizárólagos áldozati jogával ellenkezett. A nem papi jellegű iratokat kell tehát megvizsgáljuk először, hogy a fogság előtti áldozatokról valamelyes benyomásunk lehessen. A 2Kir 16,10-18 például arról beszél, hogy Áház király Damaszkuszba utazott, majd visszatérése után az áldozati szokásokat megreformálta. Urijja főpap segédkezett neki ebben és végrehajtotta a király utasításait. Sajnos azonban ez a szöveg is csalóka: nem árul el semmit abból, hogy mi is lehetett e kultuszreform lényege, milyen új szokásokat vezettek be Izraelben, ill. milyen régi szokásokat irtottak ki. Annyit azonban elárul a szöveg, hogy a kultuszreform nemcsak elgondolható volt, hanem ténylegesen létezett is; az egységes kultusz ideálja tehát mindenképpen késői keletkezésű. Tartalmilag csupán egy „apróságot” tudunk megfigyelni: a szöveg különbséget tesz a király *‘ólája* és az *‘am há’árec ‘ólája* között; arról is beszél, hogy ez az áldozati típus mind reggel, mind pedig este bemutatásra került. Igen valószínű azonban, hogy a későbbi papi szisztematizálás Áháznak ezt a reformját inkorporálta, s ezért is maradhatott meg a hivatalos történetírásban. Ha pedig így van, akkor annak okát is megtaláltuk, hogy miért nem beszél arról ez a szöveg, hogy mi is volt az Áház előtti áldozati szokás lényege. Az idézett szakasz még azt is valószínűvé teszi, hogy a király cselekedete több volt kultuszi rendelkezésnél: egészen nyilvánvaló, hogy politikai összefüggés is van a damaszkuszi látogatás és az áldozati rendelkezések között — hogy erre később is volt példa, azt még majd látni fogjuk. Egyvalami mindenesetre fel kell tűnjön: A 13.v. az *‘ólá*, *minhá*, *neszek* és *s’élámim* egymás után szerepel, de hiányzik a *hattá’t*; ez mindenképpen amellel szól, hogy nem papi jellegű reformot hajtottak végre. R. Rendtorff ugyan azt gondolja, hogy az újítás a vérrel meghintés módjában lehetett — ám ez olyan szokás, amit a papi nézet is elfogadott. A 12.v. kifejezetten a királyról beszél, mint aki bemutatja az áldozatot: ez garanciája annak, hogy szövegünk korábbi, mint a papi író munkái.

A papi szisztematizálás mindenesetre súlyos gondot jelent számunkra az áldozat értelmének fölfedésében. A papi író ui. minden áron azt a nézetet erőlteti, hogy az áldozatra azért van szükség, mert az ember szükségszerűen vétkezik; az áldozat az, ami

által jóvátételt eszközölhetünk ki A 3Móz 9,7 a *kipper* szóval magyarázza a *hattá't* és az *ólá* értelmét: az áldozat elfedezi a bűnt (a *ba'ad* praepositóval együtt). A 3Móz 8,15-ben a bikaáldozat vére befedi az oltár szarvait (ez a rítus követi a papszentelést) — ez amellet a magyarázat mellett szól, hogy a fõlszentelendõ papok vétkei is elfedeztetnek, hogy a papok alkalmasakká váljanak hivatásukra. Ez az elképzelés persze gyökerezhet már a fogság elõtti idõkben is, de uralkodó nézetté mindenképpen csak a fogság után vált. Gondoljunk arra, hogy Ábrahám elõbb említett áldozata még nem föltételezi, hogy valaki is bűnt követett volna el, s Izsák fölálldozására éppenséggel nem azért volt szükség, mert akár Izsák, akár Ábrahám vétkezett volna. Hasonlókat állapíthatunk meg Nőé áldozatáról is (1Móz 8,20-21; *ólá!*): ennek alapja sem a bűn, hanem sokkal inkább a hála azért, mert Isten csodálatosan megmentette Nőét és családját az özönvíztõl. A papi író — úgy tûnik — nem tudta nyomtalanul kiiktatni ezeket a régi emlékeket; ehelyett egy másik, mindent átfogó teológiai magyarázatot vallott kötelezõ érvénnyel: az áldozat a bűn elfedezésére szolgál. Ha valaki közelebbrõl megnézi a 3Móz különbözõ áldozati rítusait, úgy megállapíthatja, hogy különbség csupán a bemutatás módjában van, de a teológiai indoklás mindig ugyanaz marad.

Ilyen háttéren kell mármost szemlélnünk az egyes áldozatokat; eközben a szükségszerû szkepszis nem hiányozhat: hiszen csak részei maradtak fenn mindannak, ami a régi áldozati szokások vagy nézetek egészét alkothatta. Elsõként vegyük szemügyre a legfontosabb áldozatot:

1) *ólá*. Általános jellemzõjeként azt kell megállapítanunk, hogy állatáldozatról van szó. Ez az állat lehetett bárány (*kebesz*; pl. 4Móz 28,3), bika (*par*, vagy *bené bágár*; pl. 4Móz 28,11), kos (*'ajil*; pl. 4Móz 28,11), de akár madár is (*óf* és *jóná*; 3Móz 1,14). Mivel azonban ez utóbbi egyebütt nem fordul elõ az Ószövetségben, nem kizárt, hogy itt esetleg betoldásról van szó. További lehetõségek: *gédé cizzim* (kecskegida; Bír 13,15), *sze* (juh; Ézs 43,23), *égel* (borjú; Mi 6,6), *attúd* (kos; Zsolt 66,15) vagy általában *méhím* (hízott állatok, uo.), *có'n* és *bágár* (juh és marha; 2Móz 20,24).

Az *ólát* különböző időkben lehetett bemutatni. A 4Móz 28,3-8 az *ólá támid* kifejezéssel él: rendszeres ólá, amin azt kell értenünk, hogy minden reggel és minden este bemutatnak egy bárányt. Kissé meglepő, hogy az Ez 46,13 csupán egy naponkénti *ólát* ismer — jöllehet Ezékiel egészen biztosan ismerte a papi tradíciót. A következtetés azonban kézenfekvő: az Ez 46,13 régebbi, mint a 4Móz 28,3; a papi tradíció további szisztematizálásának tekinthetjük, ha az egyszeri naponkénti áldozat után megjelenik a reggelenkénti és estelenkénti áldozás szokása. — Az áldozatok további specifikálásának tekinthetjük, ha a 4Móz 28 kalendáriumában megjelenik az *ólát sabbat b^esabbattó* (10.v.). Ez azt jelenti, hogy szombatonként a tulajdonképpeni ünnepi áldozat az *ólá* volt; ugyanezt kell elmondanunk a havonként bemutatott *óláról*: *ólát hódes b^ehodsó* (14.v.). Az *ólá* volt az ünnepi áldozat a hetek ünnepén (27.v.), a kürtzengés ünnepén (4Móz 29,2), sőt az engesztelés napján is *ólát* kellett bemutatni (8.v.; a *hattá't* csak a 11.v.-ben jön). A sor végén a sátoros ünnep áll, ahol ismét említést nyer az *ólá* (4Móz 29,13). Említsük meg, hogy ez a sorrend megegyezik az Ez 45,23-mal, ahol a sor így hangzik: *ólá, hattá't, minhá* — ennek kell követni a páska-maccót-ünnepet. Az őszi ünnep sorrendje: *hattá't, ólá, minhá*. A 3Móz 23 az *ólá, minhá* és *neszek* sorrendjét követi; jegyezzük azonban meg, hogy ez a sorrend nagy valószínűség szerint betoldás.

A fenti megállapítások összegzéseként és kiértékeléseként azt mondhatjuk, hogy a papi tradíció erősen hangsúlyozta az *ólá* fontosságát (talán a többi áldozat rovására?); az *ólá* pontosítása éppezért igen nehéz, leginkább csak az „égőáldozat” vagy „állatáldozat” fordítás felel meg a tényeknek. Az előbbi használata mindenképpen jogosult a 4Móz 28,3 alapján, ahol az *'isse* = égőáldozat terminus közelebből írja le az áldozat milyenségét. Ám a korábbi időkben is (amikor még a király is bemutatathatott áldozatot) az *ólá* fontossága tűnik ki. Az 1Kir 9,25 szerint Salamon évente háromszor mutatott be *ólát* és *minhát*. Jeroboám áldozatát ugyan nem pontosítja az 1Kir 12,33 (a magyar fordítás itt: *hiqtír* = tömjénezett, sajnos hibás); viszont még Ezékielnél is a nászi *ólát* és *s^elámimot* mutat be szombaton (vö. 46. fejezet).

Az *ólá* bemutatásának cselekményei szintén stabilan meghatározottak: erről informál bennünket a 3Móz 1. Ezek szerint

- a) először az állatot az áldozat helyére vezetik (*hiqrib*: 1,3);
- b) az áldozat bemutatója az áldozat fejére teszi kezét (*számak al*: 1,4);
- c) ezt a levágás követi (*sáhat*: 1,5);
- d) az áldozat véréből az oltár körül széthintik (*záraq*: 1,5);
- e) végül pedig az áldozatot elégetik az oltáron (*hiqtír*: 1,9).

A d) és e) pontok között még egyéb tevékenység is történhet: az áldozat bőrének lenyúzása, az áldozat földarabolása, az oltáron tűzifa elhelyezése, az áldozat húsának megmosása. Az a tény, hogy ez a leírás igen részletes és igen szisztematikus, arra engedhet következtetni, hogy a 3Móz 1 meglehetősen késői keltezésű (ám e szisztematizálás aztán a többi áldozatra is alkalmazták).

Az *ólá* bemutatására okot maga a bűn ad, de emellett a különböző tisztulási szertartások lezáró aktusa is lehetett ez az áldozat (pl. gyermekszülés után, 3Móz 12). Nem papi szövegekben azonban a hála, elismerés és köszönet is oka lehet ennek az áldozatnak. Jetró például *ólát* és *zébáhimot* mutatott be, amikor fölismerte, hogy ki az igaz Isten, aki Izraelt Egyiptomból kiszabadította (2Móz 18,12). Kérdés, hogy *ólát* csak Jahwénak lehetett-e bemutatni; Jéhu mindenesetre azt mondja, hogy Baalnak akar *zebahot* és *ólát* bemutatni — s ez hihetőnek tűnik sok ember számára (2Kir 10,24). Bét-Semes lakosai *ólát* áldozva juttatják köszönetüket kifejezésre, amikor a szövetség ládája megkerül (1Sám 6,14). Rendszerint egy gyülekezet mutatja be az *ólát*, de az is előfordul, hogy egyén fogadalmának része az. A 4Móz 15,3 nyilvánvalóvá tesz egy ilyen esetet: *ólá 'ó-zebah l'fallé néder 'ó bin'dábá* = egy fogadalom teljesítése érdekében, vagy fogadalomként bemutatott *ólá* vagy *zebah*.

Megállapíthatjuk: az *ólá* jellegzetességei sokrétűek. Igen valószínű tehát, hogy sokmindent magába olvasztott az *ólá* abból is, ami a papi író előtti szokás része volt.

2) A papi tradíció mindig együtt említi a *zebahot* és a *selámimot*. E kapcsolat oly szoros, hogy meg kell kérdezzük: tényleg két külön áldozatról van-e szó, avagy hendiadysként kell értelmezzük e kifejezést: egyazon áldozat kifejezője. A kérdés jogos,

s még vissza kell rá térnünk. A nem papi tradíció viszont külön említi a *zebahot* és a *s^elámimot*, így minden okunk megvan annak föltételezésére, hogy eredetileg e két áldozat nem tartozott össze, s csak később kerültek egymással kapcsolatba.

A) Amit az előzőekben az *óláról* a feltevés szintjén elmondunk, azt teljes bizonyossággal mondhatjuk a *zebahról*. A 2Kir 10 részét idéztük, ahol az *ólá* Baalnak bemutatott áldozatot jelentett — éspedig a *zebah* összefüggésében! A Bír 16 szerint a filiszteusok nagy ünnepséget rendeztek annak örömére, hogy Sámson elfogták; ez ünnepen Sámson maga is bemutatásra került. Ez alkalomból Dágón istennek áldozatot mutattak be: *zebahot* (23.v.). A moábitákról azt olvassuk, hogy Baal-Peórnál (az izraeliekkel együtt) *zebahot* mutattak be — minden bizonnyal nem Jahwénak, hiszen bálványimádásról van szó, amit a Biblia nem késlekedik elítélni. Mindez azt valószínűsíti, hogy a *zebah* egy általánosan elterjedt kánaáni ünnep volt, amelyet az izraeliek is gyakoroltak. *Zebahot* nem csak Jahwénak lehetett bemutatni, hanem más istenségnek is.

A továbbiakban annak kell föltűnnie, hogy a *zebah* igen gyakran családi kontextusban jelentkezik: olyan családi ünnepek áldozati cselekményére kell gondolnunk tehát, amely még papság nélkül ment végbe. Az efraimi Elkána például még egy nem áronita szentélyt keres fel (éspedig évenként): Sílót; az itteni papságnak még bizonnyal nincs kapcsolata a későbbi papi renddel. Mégis egyértelműen azt olvassuk, hogy Elkána szokása volt évenként áldozatot bemutatni (1Sám 1,21); a vonatkozó kifejezés: *zebah hajjámim*. A rendszeresség mellett még az kell feltűnjön, hogy az egész család Elkánával van ezen az ünnepen, sőt a családi problémát is ez alkalommal tárja Anna Jahwe elé. Ismeretes viszont, hogy a család fogalma nem szorítkozott az izraelieknél férfira, asszonyra és gyermekre: az egész nagycsalád („extended family”) együtt volt például akkor, amikor Dávid családi ünnepet ült az 1Sám 20,29 szerint. Jónátán azzal menti ki a Saul udvarából távollévő Dávidot, hogy Dávidnak családi ünnepre kellett hazautaznia: egy *zebah mispáhá* = családi áldozat van Betlehemben. Saul ugyan átlát a szitán, mégsem tehet semmit: az ürügy tökéletes. Ez a szöveg nyilván elárulja, hogy ez a szokás meglehetősen erősen élt a korai királyság idejében.

Nem csupán ennyi azonban az igazság. A történelem ismétli magát: a 2Sám 15-ben ugyanez a jelenet ismétlődik. Ezúttal a felkelést szító Absolon az, aki távol óhajt lenni: Hebrónba utazik, hogy ott vesse meg a lázadás alapjait. Távolmaradása oka ismét egy áldozat, amit száműzetése idején fogadalommal fogadott meg (7.v.: *sillém néder*). Magát az aktust az *‘abad* ige írja ugyan le (8.v.), de a 12.v. említi a *z‘báhim* szót. A fogadalom és a *zabah* tehát összetartoznak e versben. Ám nemcsak itt: a panasz- és bizalom-zsoltárok ismerik a „fogadalomtétel” (Lobgelübde) formaelemét (H. Gunkel meghatározása); ez a zsoltár fontos részének tekinthető. Feltűnő, hogy e zsoltárok végén igen gyakori a *zabah* említése:

Zsolt 116,17: *l‘ká ‘ezbah zabah tódá*

Zsolt 50,14: *z‘bah lé’lóhim tódá* (melyet a parallel vers világít meg:)

w‘sallém l‘c‘eljón n‘d‘areká

A szavak vizsgálata azt eredményezi, hogy a *zabah* igen gyakran szerepel a *néder* és a *n‘d‘ábá* összefüggéseiben.

Jellegzetesek azok az igék is, amelyek a *zabah* összefüggésében fordulnak elő. A nem papi jellegű szövegekben egy sor olyan állítmányt találunk, amelyek amellet szólnak, hogy a *zabah* és *s‘elámim* szisztematizálása még nem történt meg. Egy Ámós például több alanyt is használ: *hébi’* (4,4), ill. *higgas* (5,25). Az 1Kir 12,27 egyszerűen az *‘ászá* igét használja (a *zabah* is a *minhával* együtt szerepel), a 2Móz 18,12 pedig a *l‘qah* igét veszi igénybe (az *‘ólával* együtt), Zof 1,7-ben pedig egyszerűen *hékin* az ige. Milyen távol áll ez a sokrétűség a *hiqtir ‘ólá* fordulatótól! Ez utóbbi nyilvánvalóan már egy reflektált szóhasználatot tükröz.

Ha figyelmünket az áldozati állatok felé fordítjuk, akkor nem láthatunk semmi eltérést az *‘ólától* — ami szintén meglepő. Állatáldozatról van szó ez esetben is: *‘égel*, *b‘qár*, *sór*, *sze*, *kebesz*, *‘ajil*, valamint az általánosan értelmű *có’n* szerepel az állatok listáján. Ebből arra lehet következtetni, hogy az *‘ólá* és a *zabah* sok közös vonást tartalmazott. S mivel a fentiekben az *‘ólá* fontosságának a hangsúlyozása tűnt fel a papi szövegekben, föltételezhetjük, hogy a papi gondolkodásban az *‘ólá* sok olyan jellemvonást is átvett, ami eredetileg a *zabahé* volt. E föltételezést

látszik megerősíteni, hogy a 3Móz 3, amely a *zebah* bemutatásának pontos leírását tartalmazza, gyakorlatilag nem tér el a 3Móz 1-től.

Egy dolog azonban nyilván elválasztja a *zebahot* az *ólától*. A 2Móz 34,15 megtiltja, hogy az izraeliek a pogányokkal együtt áldozzanak — és egyenek! (vö. *'ákaltá mizzibhó*) Az ezt megelőző ige, a *qará* mutatja, hogy a *zebah* nem egyszerűen egy áldozat volt, hanem a rítushoz még egy ünnepi étkezés is tartozott, amelyre a család vendégeket is meghívott. Erre a szokásra utal egy korai próféta is: a Hós 8,13 szintén ismerte ezt. Mindez megerősíti a *zebah* áldozatának családi jellegét; e családi ünnepre vendégeket is meg lehetett hívni. Nyilvánvalóan későbbi stádium az áldozatok fejlődésében, ha a baráti kört a pap helyettesíti: erre következtethetünk Éli fiainak viselkedéséből, akik ezzel a joggal vagy szokással visszaéltek (1Sám 2,13). Nyilvánvalóan szívosan továbbélő szokásról volt szó, hiszen az itt előforduló *básal* = főzni ige még olyan késői prófétánál, mint Ezékiel is előfordul: a 46,24 még ismeri ezt a szokást (a *zebah* és *bissél* együtt nyer itt említést; az alany azonban itt már a szolgál).

B) Ezek után föl kell tennünk a kérdést: hogyan áll mindez a *s^elámim* áldozattal a nem papi iratokban? A *zebahtól* eltérően nem lehetett önálló áldozat a *s^elámim*, hiszen mindig csak valamilyen más áldozat összefüggésében szerepel. Dávid például a szövetségláda Jeruzsálembe vitelekor *ólát* és *s^elámimot* mutat be (2Sám 6,17), de ugyanezt teszi Arauná szérűjének megvásárlásakor is (2Sám 24,25). Még korábbi stádiumot képviselhet az Ám 5,22: ott *ólót*, *minhá* és *selem* (egyes szám) találhatók; e szakaszban megkérdezhetjük, hogy vajon a kövérje kifejezés (*m^eri'ékem*) nem további pontosítása-e a *selem*nek. A megfogalmazás mindenesetre föltűnő, hiszen más szavakkal visszatér egyebütt: 1Kir 8,64-ben például ezt olvassuk: *helbé hass^elámim* = az áldozat kövérje. A hálaáldozat leírása a 3Móz 6,5-ben (ismét az *ólával* összefüggésben) azt rendeli el, hogy a tüzet soha ne oltsák ki, hogy az áldozat kövérjét elégethessék (*hiqtír*). Végül pedig Ézs 1,11: Jahwe megveti a kosok áldozatát (*ólót 'élim*) és a hizlalt marhák kövérjét (*héleb m^eri'im*). Mindkét kifejezésben a *s^elámim* és a kövérje parallelben áll.

Következtetésünk tehát kézenfekvő: a *s^elámim* eredetileg nem volt önálló áldozat, csupán az áldozat egyik (legfontosabb) aktusának különálló kifejezése lehetett, nevezetesen az állat kövérjének elkülönítését és elégetését jelentette. Hogy erre az aktusra külön kifejezést iktattak be, annak oka nyilván abban rejlik, hogy a kövérje volt az állat legfontosabb, legértékesebb része. Ezért van az, hogy a *s^elámim* rendszerint az áldozatok felsorolásának a végén szerepel. Nem külön cselekményre, hanem egyfajta fokozásra kell ebből következtetnünk. A „hálaáldozat” fordítás rossz és félrevezető. Az etimológia ugyan helyes: a *s^elámim* szó bizonyosan a *sillém* igéből jön — csak hogy a „befejezni”, „teljességre vinni” értelemben: a *s^elámim* volt az állatáldozat vége és koronája is.

C) Végül pedig föl kell tennünk a kérdést a *zebah* és *s^elámim* összekapcsolására vonatkozólag is. Mint említettük, ez igen gyakori a papi szövegekben és a *zebah* pontosítása a célja. Mégis, néhol előfordul a papi szövegeken kívül is, hogy e két kifejezés egymás mellett szerepel; jegyezzük meg azonban, hogy ezek meglehetősen késői szövegek mind. Így például a Péld 7,14-et említhetjük: ott a *zibhé s^elámim* constructus-kapcsolat található, ami nyilván elüt a papi fogalmazástól. Itt is a fogadalom összefüggésében áll e kifejezés (*sillém néder*), tehát a *zebah* áldozatának olyan jellegzetességével találkozunk, amit már fentebb is észleltünk a *zebah* esetében. Vannak további passzusok is, mint például a 2Móz 24,5 (*z^ebáhim-s^elámim*), ill. az 1Sám 11,15; ám a kritikai vizsgálat kimutatja mindkét esetben, hogy betoldással van dolgunk: a két kifejezés egymás mellé állítása nem eredeti. Meg kell maradjunk tehát amellett, hogy a papi tradíció hangsúlyozta leginkább e két kifejezés összekapcsolását. Célja ezzel valószínűleg az volt, hogy a *zebah* privát áldozat jellegét háttérbe szorítsa, s az állat kövérjének elégetését a pap által biztosítsa. Hiszen éppen az állat kövérjének a húsról leválasztása, tehát a legértékesebb rész elkülönítése tartozott a pap feladataihoz (ez volt a leginkább „szakmai” föladat). E részeket aztán elégették, majd a maradékot a papok fogyasztották el (nem a család!). Ebben elsősorban a papi rend konstituálódását kell észrevennünk, ill. a papi jogok biztosítását — ezt a kultuszcentralizáció még inkább megerősítette, hiszen a deuteronomiumi reform után legitim áldozatot csak Jeruzsálemben, a templomban lehetett

bemutatni. (Igaz, tudjuk, hogy e rendelkezést hosszú ideig nem mindenütt hajtották végre; különben aligha lett volna értelme az arádi áldozati oltárnak!) E fejlődés során újabb szokások is megszülettek, így például az állat szegyének fölemelése (*ʿrúmá*) és lóbálása (*ʿrúfá*) — olyan szokások, amelyeket az *ʿólá*val kapcsolatban nem olvashatunk (vö. 3Móz 7,30.32). A szöveg mindenesetre hangsúlyozza a papok jogát, részét az áldozatból, ami *hóq ʿólám*.

3) Étel- és italáldozat. Itt jegyezzük meg, hogy ugyanarról az áldozati típusról van szó, az eltérő terminológia ellenére is: *minhá* és *neszek*. Vegetabilis áldozat ez, szemben az állatáldozattal.

Nyilvánvaló, hogy a papi tradíció ezt az áldozatot kevesebbre értékelte, mint az állatáldozatot. Ez magyarázza, hogy gyakran járulékos áldozatként, tehát az állatáldozatot kiegészítő cselekményként írja le, az *ʿólá* appendixeként, Klasszikus helyei: 3Móz 14,20; 4Móz 28,20.28.31.

E látszat ugyan magyarázza, hogy miért fordul elő oly ritkán ez az áldozat; ennek ellenére azonban azt kell föltételeznünk, hogy régi és elterjedt áldozat volt a *minhá* és a *neszek*, s nem szorítkozott Izrael határaitra, hanem a környező népek között is gyakori áldozat volt. Egész biztosan régi fölfogást tükröz, ha Jákób az 1Móz 35,14-ben olajat önt egy maccébára; igen valószínű, hogy ez egy általános kánaáni gyakorlat volt, s a deuteronomiumi kultuszreform fényében illegitim kultusznak tekintendő. Jer 7,18 mindenesetre még tud arról, hogy a *neszek* áldozatát idegen isteneknek is bemutatták. Különös, hogy ugyanez a vers tud az ételáldozatról is, anélkül, hogy a *minhá* szót használná; a *minhá* ugyanis elfogadott áldozat volt. Az is föltűnő, hogy létezett egy olyan illatáldozat is, amelyet az ég királynőjének mutattak be; a Jer 44,18 a *neszek*kel együtt ezt is elítéli.

A fentiek jelentősége ma már azonban aligha látható. Csupán föltételezni tudjuk, hogy a vegetabilis áldozat ősi időkben sokkal fontosabb volt, mint amit a Biblia jelenlegi képe alapján feltételezünk; J. Milgrom joggal utal arra, hogy ez az áldozati típus Mezopotámiában is elterjedt volt és speciálisan a szegényeknek tett engedményt láthatjuk benne: azok áldoztak így, akik nem tudtak állatáldozatot bemutatni. Hogy a *minhá* jelentősége nagy volt, azt

onnan is lehet látnunk, hogy több olyan nem papi jellegű passzust ismerünk, ahol az ételáldozat időmeghatározóként szerepel: az 1Kir 18,29 például bizonyosan a papi szisztematizálást megelőző deuteronomiumi szöveg, ahol arról olvasunk, hogy a Baal-papok dél elmúltával révületbe estek „egészen az áldozat idejéig” (*‘ad la‘alót hamminhá*). Ezek szerint az est beálltát az ételáldozat bemutatása jelezte. A 2Kir 3,20 hasonlóan időmeghatározásként említi a *minhát* — ezúttal azonban reggelről van szó. Az ételáldozat jelentőségének elismerését láthatjuk abban, hogy a papi jellegű kultuszi kalendárium is elismeri: a hetek ünnepe alkalmával *minhát* kell bemutatni (3Móz 23,37). Igen valószínű azonban, hogy a papi áldozat-szokás az állatáldozatot többre becsülte, ezért fontosságában a *minhá* és *neszek* háttérbe szorulhatott: így vált az ételáldozat az *‘ólá* járulékos elemévé.

4) Legnagyobb zavarban azonban kétségkívül a *vétékáldozat* tárgyalásakor vagyunk. Már az első pillantásra úgy tűnik, hogy ez az áldozati típus tulajdonképpen nem jelenthet új fenomenológiai egységet, hiszen a jelenség vizsgálatakor semmilyen új mozzanatot nem fedezhetünk föl: kizárólag a sajátos papi teológiát láthatjuk benne megtestesülni. Ha ez áldozat bemutatásának módjára pillantunk, akkor úgy tűnik, hogy a rítus nem tért el az *‘ólá* bemutatásától (ld. 3Móz 4); csupán egyetlen eltérést láthatunk: a vér rítusát, ami az 5kk, 16kk, 25, 30, 34 versekben olvasható: a pap vesz az áldozat véréből, majd a vérbe mártja ujját és megkeni vele a szentély kárpitját, az oltár szarvait, majd a vért kiönti az oltár alapzatára. Nyilvánvaló, hogy ennek a sajátos rítusnak valamilyen speciális értelme volt, ami a vér mitikus funkciójával függött össze — ám pont ez utóbbinak az értelme nem egészen világos számunkra. Az elterjedt vélekedés az mármost a *hattá’iról*, hogy a vér rítusa által valamilyen tisztulási szertartás akart lenni, ami speciálisan a szentéllyel állt kapcsolatban. Ezt a véleményt látszik megerősíteni például a 2Móz 29,36kk szintén papi szövege, ahol azt a rendelkezést olvassuk, hogy az oltárt naponként meg kell tisztítani — *hattá’t* által. Hasonlóképpen nyilatkozik az Ez 43,19-26 is; e passzus ugyan nyilvánvalóan ugyanazt a vonalat képviseli, mint a Papi Irat, csak hogy valamivel előbbi keltezésű. Itt is arról értesülünk, hogy az engesztelés az *oltárért* szól (26. v.), s a rítus

szintén abból áll, hogy meg kell kenni az oltár szarvát (bár a vér kiöntésének mozzanat hiányzik). Úgy tűnik tehát, hogy a *hattá't* viszonylag késői áldozati típus, sajátosan a papi szférához tartozik, s azt a teológiát tükrözi, hogy az áldozat vére befedezi, megtisztítja az oltárt (vö. a *kipper* igét a 2Móz 29,37; 3Móz 4,20.26.31.35; Ez 43,20.26 versekben — félreérthetetlen papi terminológia). Vajon azonban nem túl merész feltételezés, ha R. Rendtorff a jeruzsálemi templomi papság sajátos újítását látja a *hattá't* áldozatban? Jól elképzelhető, de bizonyíthatatlan és cáfolhatatlan hipotézissel van itt dolgunk.

A helyzet mindenesetre annyival is inkább bonyolult, mivel a *hattá't* személyekre is vonatkozik. Elsősorban az tűnik föl, hogy olyan összefüggésekben szerepel, ahol a bűnt elkövető személy jóhiszeműleg cselekedett, megjelenik tehát a *hattá bis'égágá* = nem szándékosan vétkezni papi fogalma (vö. 3Móz 4,2; 5,15), amelyet aztán szisztematikusan rendezni kíván a 4Móz 15,22. Mivel azonban ezek a passzusok időben kétségtelen későbbiek, mint a fent idézett 2Móz 29 és Ez 43, így általában azt feltételezik a tudósok, hogy ez a fejlemény későbbi, mindenképpen fogság utáni, s a személy nem szándékos vétkezése szekundér az áldozati oltár tisztaságáért bemutatott *hattá't*-hoz képest.

Ha ez valóban így van, akkor mindenképpen föl kell tegyük a kérdést: mi volt az oka annak, hogy egy eredetileg oltárhoz kötődő áldozat megváltozott, s személyekhez (paphoz /3Móz 4,3/, fejedelemhez /22. v./, a gyülekezethez /13. v./, vagy általában egy személyhez /27. v./) kötött áldozattá vált? A feltételezés az, hogy a *hattá't* és az '*ásám*' áldozat összefonódása volt az ok erre. Ez utóbbi speciálisan az egyén vétlen bűneiért került bemutatásra. Van azonban egy érdekes összecsengés a 2Kir 12,5kk és a 3Móz 5,16 (olvasd még: 4Móz 5,8) között: a Jósiás-féle kultuszreform úgy indult, hogy a templomban összegyűlt '*ásám*-pénzeket gyűjtötték össze, hogy a templom renoválását ebből fedezzék (e szöveg a Papi Írat előtti datálású). A 3Móz 5,16 is tud ilyen pénzről, jóllehet megjegyzése nem pekuniáris természetű. Igen valószínű tehát, hogy ilyen jóvátétel-fizetés lehetett az '*ásám*' eredete, amelyet aztán a papi teológia modifikált és az áldozathozatal irányába terelt. Ha valóban erről van szó, akkor még olyan textusok is jobban

érthetővé válnak, mint például Ézs 53,10 — itt ugyanis arról olvasunk, hogy az Ebed Jahwe *'ásám* lett az egész népért, jóllehet áldozatról ebben a dalban szó sincs.

Megfigyeléseinket zárjuk azzal, hogy óvatosságra intünk: fenti rekonstrukciónk meglehetősen hipotetikus, de talán mégis megfelel a valóságnak: a *hattá't* az oltár tisztaságát garantáló papi áldozat volt eredetileg, az *'ásám* a papnak fizetendő jóvátétel nem szándékos bűn elkövetése esetén. A kettő kombinálása csak a fogság után történt meg, s ettől fogva a két áldozati szakkifejezést egymással parallelként használták.

Exkurzus: *A Molk—gyermekáldozat kérdése az óizraeli vallásban.* E kérdés fölvetésénél több helyre is szokás hivatkozni. Elsősorban egy olyan passzusra, ahol kétséggkívül a gyermekáldozat szokását írja le a Héber Biblia: 2Kir 3,27. Eszerint Izrael hadat visel Móáb ellen, s mikor a móábi király veszve látja ügyét, elsőszülött gyermekét áldozza föl a várfalon. A gyermekáldozat sikerrel is jár, hiszen Móáb megmenekül — ezt a Biblia azzal magyarázza, hogy az izraeliek annyira fölháborodtak ezen az áldozaton, hogy föl is hagytak az ostrommal. Itt kétséggkívül gyermekáldozatról van szó; a passzus gyengéje viszont, hogy ugyan előfordul benne a *mlk* gyökér, de határozottan nem áldozati terminusként. Az áldozati terminusok e passzusban a megszokott *ʿlh* gyökérrel jelentkeznek. Hogy tehát egy Molk nevű istenségnek szóló áldozatról lenne szó (miként föníciai és pun parallelek alapján O. Eißfeldt gondolta 1935-ben), az e passzus alapján nem bizonyítható.

Szokás utalni Izsák föláldozásának történetére is, 1Móz 22; e passzus nyilvánvalóan egy gyermekáldozat *elmaradásának* történetét írja le. Az is egyértelmű, hogy egy külön istenség jelenlétét a passzus kizárja, így ismét vissza kell utasítanunk egy Molk isten létezését e szöveg alapján. Ám a szöveg kiértékelését egyébként is nehézé teszi, hogy az elbeszélést teljesen átszövi Ábrahám hitének teológiai motívuma, így csupán föltételezhetjük, hogy e mögött valamilyen gyermekáldozati szokás állott. Ez esetben is vannak azonban problémák. A föníciai gyermekáldozatról ugyanis egészen pontos leírást közöl velünk Porphyrios (akinek megjegyzését

Eusebius Praeparatio Evangelica-ja tartalmazza): „A föníciaiak háború, járvány vagy szárazság következtében előállt szerencsétlenség esetén legkedvesebbeik egyikét föláldozták: Kronosznak szentelték.” Ez a leírás tökéletesen illik a móábi gyermekáldozat esetére: a móábi király valóban végszükség esetén áldozta föl elsőszülöttét, aki a trónörökös is volt; igen valószínű, hogy a „legkedvesebbeik egyike” görög kifejezése (*tón philtatón tina*) megfelel a héber *b^akór* szónak. E kifejezés lehet az egyetlen átfedés az 1Móz 22 történetével, hiszen ott is az egyetlen gyermek, tehát szükségszerűen az elsőszülött feláldozásáról van szó. E szöveg azonban semmiféle szükséghelyzetről nem számol be, tehát nem azonosítható a Porphyrios által megjegyzett föníciai szokással (amelyet egyébként még Philo leírása is megerősít). Sokkal inkább arról van szó, hogy az elsőszülött ill. a termés zsengeje föláldozásának szokására történik utalás — amint azt egyéb parallel helyek is bizonyítják az Ószövetségben, ld. pl. 2Móz 13,12: „akkor add át az URnak mindazt, ami megnyitja anyja méhét.” Csakhogy mindez Izraelben nem vonatkozott az emberekre: kizárólag az állatokra és a termésre. Ha tehát valamikor volt olyan idő, amikor emberre is érvényes volt mindez, akkor az 1Móz 22 ennek az emlékét közli velünk; e tény viszont egyáltalán nem tekinthető bizonyítottnak, s ha mégis el kellene fogadnunk létezését, akkor sem lenne semmi köze a Molkáldozathoz!

Marad még két megjegyzés: az egyik Manasséről szól, aki „fiát is elégette áldozatul” (2Kir 21,6). E terminológia (főként a *he^{ce}bir* ige) teljesen idegen az Ószövetség áldozati kifejezéseitől, jöllehet kétség nem fűződhet ahhoz, hogy áldozatról van szó. Ugyan jelentheti az Istennek szentelés, Istennek átadás fogalmát, de nem egyezik a sajátos áldozati fogalmakkal — azonkívül pedig a föníciaiban nincs parallel megfelelője. Az azonban, hogy Molkáldozattal lenne Manassé esetében dolgunk, semmiképpen nem bizonyított. Csupán annyi bizonyos, hogy a Biblia pontosan állítja e helyütt: nem izraeli szokásról tanúskodik Manassé magatartása, hanem idegen kultusz befolyását árulja el.

Hasonlókat mondhatunk el a 2Kir 17,31 megjegyzéséről: nyilvánvalóan az izraeliek helyére betelepített idegen népek szokását írja le e passzus, amikor az Adrammeleknek és Anam-

meleknek bemutatott gyermekáldozatokról szól. Viszont éppen ez a szokás különbözteti meg őket az őslakos izraeliektől. Ha hihetünk J. Ebach és U. Rüterswörden éleslátó tanulmányának, úgy föltételezhetjük, hogy Adrammelek azonos a bybloszi Malkandrosszal (amint arról Plutarchos tudósít); ez esetben az Anammelek szót talán Anat istennő jelenléteként értelmezhetjük (vö. Anat-Jáhú nevét az elephantinei papiruszokon). Ha mindez így van, akkor ez a megjegyzés valóban a Molk-kultusz maradványaként értelmezhető, amit viszont a Biblia külön megemlít, hogy elhatárolja tőle magát.

Összefoglalásul csupán annyit mondhatunk, hogy a Biblia legnagyobb valószínűség szerint megőrizte a gyermekáldozat szokásának az emlékét. Az emlékek azonban igen valószínűtlenné teszik, hogy ilyen áldozat valaha is létezett volna Izraelen belül is; ha mégis ez lenne a helyzet, úgy a gyermekáldozat visszautasítása már a papi hagyomány működése előtt megtörtént. A Héber Biblia jelenlegi terminológiájában a Molk-kultusznak semmi nyoma nem maradt.

ÜNNEPI ALKALMAK AZ ÓKORI IZRAELBEN

Minden vallás esetében jellemző elemként kell számon tartanunk azokat az ünnepi alkalmakat, amelyeket önmagára nézve konstitutívnak tart az illető vallás. Eközben érdeklődésre tarthat számot mind az ünnepi szokások együttese, mind pedig az a vallásos magyarázat, amivel az egyes ünnepi alkalmak legitimációját az illető vallás megadja. Természetes azonban, hogy e kettő nem föltétlenül áll összhangban egymással, sőt igen gyakori, hogy a vallásos ünnepek megülésének legitimáló magyarázata éppenséggel ellene mond a történeti tényeknek (végső soron miért kellene legitimálni egy ünnepet, ha annak történeti kialakulása mindenki számára evidens?). Izrael vallása esetén sem volt ez másként. Csupán arra a sajátosságra kell fölfigyelnünk az izraeli vallás esetében, hogy a vallásos ünnepek szisztematikus rendje feltűnően későn jött létre Izraelben; oly későn, hogy ez a rend a maga teljességében az Ószövetség korában még nem is létezhetett, hiszen egy sor olyan ünnep jött később létre (pl. *hanukká*, *rós hassáná*), amely pedig döntő módon meghatározza a mai zsidóság életét. Ezzel ellentétben pedig találunk az Ószövetségben olyan ünnepeket is, amelyek ősi eredetűek: oly régiek, hogy eredetük tisztázása nem mindig egyértelmű.

1) Így van ez az első és legfontosabb izraeli ünnep esetében is: ez pedig a szombat megtartása. Hogy a szombat a legfontosabb ünnepként volt számontartva az ókori Izraelben, arra bizonyíték, hogy csak ezt az ünnepet említi a Tízparancsolat a többi Istentől jött rendelkezés között. Valóban, olyan ünnepről van szó a szombat esetében, amely nem létezett a többi sémi vallásban; ezért érthető, ha sokszor izraeli sajátosságként emlegetik mindmáig ezt az ünnepet. Maga a szó etimológiája sajnos nem sokat fűz hozzá a szombat értelmének: a *sbt* ige egyszerűen azt jelenti, hogy

valaminek a cselekvésével fölthagyni, valamit abbahagyni, így tehát csak a tartalomra vonatkozik. Ez a tartalom az, hogy a szombat teljesen Jahwénak szentelt nap kellett legyen, s semmilyen munkát nem szabad végezni azon a napon. Az a ritmus, hogy a szombatot minden hetedik napon (vagy talán helyesebb lenne így mondanunk: a hét minden első napján) kellett megtartani, minden valószínűség szerint az újholddal függ össze, mert a holdtöltére esik. A Papi Irat teremtéstörténete ugyan egyértelműen azt mondja, hogy ez a nap az utolsó nap a teremtéskor (1Móz 2,3); ám az is lehetséges magyarázat a szombat ünnepe keletkezésére, hogy az első nap (*pars pro toto*) Istennek szentelt nap minden héten. Félő, hogy a Papi Irat magyarázatában egyszerűen egy népi etimológia jutott hivatalos érvényre: a szombat Isten megnyugvásának napja.

Hogy mikortól számíthatjuk azt az időt, amikor az izraeliek elkezdték tartani a szombat ünnepét, az ma már nem világos. Jegyezzük meg azonban, hogy a szombat intézményének magyarázatát a tizparancsolat két verziója eltérő módon adja meg; ezek közül azonban egyik sem tarthat igényt ősi eredetre. A 2Móz 20,11-ben egy olyan magyarázat áll előttünk, amely érintkezik a Papi Irat már említett magyarázatával: „Mert hat nap alatt alkotta meg az Úr az eget, a földet, a tengert és mindent, ami azokban van, a hetedik napon pedig megpihent. Azért megáldotta és megszentelte az Úr a nyugalom napját.” A magyarázat itt tehát a teremtés ténye, ill. egy olyan érvelés, amely a teremtés rendjéből társadalmi rendet csinál. Ezzel szemben áll a deuteronomiumi változat, amely a szombat intézményének elrendelését nem egy ilyen renddel óhajtja legitimálni, hanem egy történeti tény idézése által: Mivel Isten megkönyörült népén az egyiptomi szolgaság idején, ezért e nép tagjai is hasonlóképpen kell könyörületet gyakoroljanak: „Emlékezzél arra, hogy szolga voltál Egyiptomban, de kihozott onnan Istened, a Úr, erős kézzel és kinyújtott karral. Ezért parancsolta neked Istened, az Úr, hogy tartsd meg a nyugalom napját.” (5Móz 5,15)

Fűzzük mindehhez hozzá: Egy Ámósz próféta például még semmit sem tud ezekről a magyarázatokról, ill. legitimációs kísérletekről. Ugyanakkor azonban világos, hogy Ámósz idején már érvényben volt a szombat megtartásának intézménye (hogy

mennyire kötelező erővel, azt ma már nehéz lenne eldönteni). Ámós nem is törekszik a szombat legitimálására, csupán az újhold összefüggésében említi az ünnepet, s a szövegösszefüggés mutatja, hogy már korábban is a nyugalom napja volt a szombat. Lehet, hogy ekkor még egyszerűen a holdtölte ünnepe volt ez a nap? Erre enged következtetni az Ám 8,5: „Mert így beszélnek: Mikor múlik el az újhold, hogy gabonát árulhassunk, és a szombat, hogy gabonával kereskedjünk?” E versben szigorú parallelizmusban áll az újhold és a szombat, így jelentésük aligha különbözik! Úgy tűnik tehát, hogy ez a magyarázat legalábbis régebbi, mint a Tízparancsolat bármelyik változata, s ezt a magyarázatot egészítette ki egy papi és egy deuteronomiumi jellegű indoklás.

2) A páska ünnepe ugyan nem található meg a Tízparancsolatban, fontosságához azonban még sem fűződhet semmi kétség. Éppígy nem kétséges az sem, hogy ez az ünnep régi időket akar újra feleleveníteni, s a páska eredetét még a pusztai vándorlás idejére vetíti vissza. Az Egyiptomból való szabadítás történetében is föllelhetők a pusztai vándorlás emlékei (ld. például 2Móz 7,16). Igaz: az egyiptomi szabadításról szóló elbeszélésben a páska elrendelésének története papi megfogalmazásban áll előttünk (olvasd itt: 2Móz 12), mégis látható az elbeszélésen, hogy régi korok reminiscenciáit eleveníti föl. Az okok nyilvánvalóak: ezt az ünnepet még pap, oltár és szentély nélkül kellett megtartani; mindez pedig nyilván ellene mond a Papi Írat egyébként érthető érdeklődésének a kultikus institúciók iránt. Ha mégis ilyen módon hagyományozza a papi író a páskáról szóló elbeszélést, az csak azzal magyarázható, hogy régebbi anyagot dolgozott fel! Emellett persze vannak még egyéb elemek is, amelyek a páska eredetét a kisállat-tenyésztők szociográfiai miliójébe utalják: tavasszal kell levágni egy bárányt, amelyet nyilvánvalóan az egész nyáját reprezentálja, hiszen tökéletes és hibátlan bárány kell legyen (még a csontját sem szabad eltörni). A levágott bárány húsból rituális étkezést készítenek, amelyen az egész család részt vesz. A bárány vérének is rituális módon értelmezik: e vér óvja meg az egész családot és a család vagyonát a démonikus erőktől. Az étkezés egész ideje alatt a családnak olyan öltözetet kell viselnie, amely kifejezésre juttatja, hogy mindenki készen áll az indulásra. Mindez olyan miliót sugall, ahol

letelepedésről még szó sem lehet és ahol a földművelés még ismeretlen tevékenység volt.

Nem vitás, hogy mindezek a rítusok kissé izoláltan állnak jelenlegi összefüggésükben, nevezetesen az Egyiptomból való szabadulás történetében. Semmilyen jel nem utal arra, hogy a páska a maga eredetében összefüggésben állott volna azokkal a csapásokkal, amelyeket a papi író megelőzőleg beszélt el (amely csapások persze a maguk részéről szintén szekundér módon csatlakoznak az egyiptomi szabadítás történetéhez). Azon kívül pedig a fent említett rítusok meglepően nagy rokonságot mutatnak fel a nomád arabok tavasz-ünnepével; ez utóbbi pedig egészen bizonyosan nem a zsidók Egyiptomból való szabadulásának ünnepe. Az Ószövetség azonban a maga részéről többször is megkísérli újrainterpretálni és aktualizálni ezt az ősi, nomád ünnepet.

a) Először is a páska ünnepét, jobban mondva a páska szereztetésének eseményét próbálja meg bekapcsolni az Ószövetség az üdvtörténetbe. Ha G. Fohrer fölfogását követjük, úgy ez az erőfeszítés a korai királyok korára eshet, amikor is ennek az ősi ünnepnek a historizálását hajtották végre. Ez az a pillanat, amikor a páska szereztetését az egyiptomi szabadítás összefüggésébe állítják, s így a páska a szabadítást megelőző este döntő aktusa lesz. Ez az erőfeszítés azonban minden bizonnyal kevésbé a történeti eseményekre magukra koncentrált; inkább egyfajta teológiai juxtapozíciót kell lássunk benne, ami mind a páskát, mind pedig az exoduszt fölértékelni kívánta.

b) Nem kevésbé fontos az a mozzanat, amikor a páska ünnepéből nemzeti ünnep lesz. Ha ugyanis azokra az ősi elemekre tekintünk, amelyeket a fentiekben említettünk, úgy nyilvánvalóan megmutatkozik, hogy a páska eredetében nem nemzeti, hanem (nagy)családi ünnep volt, hiszen a lényeges mozzanatok mind a család kereteire koncentráltak. A 2Kir 23 azonban arról árulkodik, hogy a páska ünnepét Jósias korában központi ünneppé tették, s a Deuteronomium is legfontosabb ünnepként akarja megünnepeltetni a páskát az izraeliekkel. Az 5Móz 16,1-8 ismételten leírja a páska ünnepének helyes rendjét; ez a leírás azonban már feltételezi a kultusz centralizációját, amelyet Jósias hajtott végre. Az 5-6. versek olyan stádiumot tükröz a páska történetében, amely aligha lehet

eredeti: „Nem szabad levágni a páskaáldozatot akármelyik lakóhelyeden, amelyet ad neked Istened, az Úr, hanem azon a helyen, amelyet kiválaszt Istened, az Úr, hogy ott lakjék az ő neve, ott vágd le a páskaáldozatot este, naplementekor...” E hely természetesen Jeruzsálem; a Deuteronomium itt a kultuszcentralizációt propagálja, ami a maga részéről már föltételezi az izraeli hívők évenkénti zarándoklatát is a szent városba. Ha ez eredeti lenne, akkor az Egyiptomban megünnepelt páska nem lehetett volna érvényes! Arról nem is beszélve, hogy az exodusz feltételezett idején Jeruzsálem még nem lehetett központi kultuszhely. Mindezek alapján nyilvánvaló, hogy a Deuteronomium eme passzusa a páska-ünnep későbbi kiszélesítésének keretében áll, s nem datálható előbbre a Kr.e. VII. századnál.

3) Egy további kibővítés is társul a páska eredeti értelméhez: már a deuteronomiumi magyarázat során láttuk, hogy a páskát egy másik ünneppel is összefüggésbe hozták, éspedig a *maccóttal*, a kovásztalan kenyerek ünnepével. A két ünnep összekapcsolásának lehetőségét minden valószínűség szerint az adta meg, hogy a kovász használatának tilalma mindkét ünnep előkészítésére vonatkozott. Az értelem azonban különbözik a páska és a *maccót* ünnepeiben: a páska esetében ez a felkerekedésre való készség kifejezője volt, míg a *maccót* ünnepe valószínűleg ezáltal akarja (szimbolikusan) száműzni a tétlenséget. Hogy a két ünnep eredetileg nem tartozott össze, arra bizonyíték, hogy sem a 2Móz 23-ban, sem pedig a 2Móz 34-ben nincs még a két ünnep összekapcsolva; a kovásztalan kenyerek ünnepe itt még önálló, s kifejezetten a földműveléshez kapcsolódik (ami egyébként kontraindikálná a páskával való összekapcsolását). A Deuteronomium — úgy tűnik — hűen adja vissza ez ünnep értelmét: a föld termésének első zsengejét az Úr elé kell vinni (5Móz 26,2), nyilvánvalóan *pars pro toto*. Ez már önmagában is jelentheti a zarándoklat szokását, s feltételezi a papság intézményét is — miként láttuk, a páska esetében mindkettő csak igen előrehaladott stádiumban jelentkezik.

Figyelemre méltó, sőt talán meglepő is, hogy a páska és a *maccót* egymás mellé rendelése nem egyértelműen történt meg. Az 5Móz fentebb idézett passzusai azt a képet vetítik elénk, hogy a jósiási kultuszreform egy nagyméretű nemzeti ünnepet óhajtott

propagálni, s ezért mind a páskának, mind a maccótnak egyformán nagy jelentőséget tulajdonított. Miként láttuk, történetileg nem helytálló a két ünnep deuteronomiumi magyarázata. Ezzel szemben viszont az ünnepnapok papi rendjében más a helyzet: a 3Móz 23,5-8 kissé lazább kapcsolatot feltételez a páska és a maccót ünnepe között. Itt egyszerűen arról van szó, hogy a maccót ünnepe a páska után zajlik le. A Papi Irat számára tehát csupán a sorrend volt fontos, a mögötte álló indoklást már nem fogadta el.

4) „Évente háromszor jelenjék meg minden férfi Istenednek, az Úrnak a színe előtt...” — ezt olvassuk az 5Móz 16,16-ban. E három zarándoklat közül az első minden bizonnyal a páska-maccót ünnep volt. A második, úgy tűnik, nem vetekedhetett fontosságban az elsővel: ez a hetek ünnepe volt (*sabúót*). A 3Móz 23,15 szerint ez az ünnep hét hétig tartott a páska ünnepe után, tehát $7 \times 7 = 50$ napról van szó (ha a megelőző páska napját is hozzászámítjuk). E számítás szerint nevezte a LXX e napot *hé pentekosté (héméra)*-nak; ez a „pünkösd” elnevezés eredete. Egy olyan ünnepről van szó, amely a földműveléssel lehetett összefüggésben, mert a hetek ünnepét az aratással (*qácir*) kapcsolatban ünnepelték meg. A 2Móz 23,16 elmondja, hogy a mező vetésének első termését kellett Istennek bemutatni — nyilvánvalóan ételáldozatra kell itt gondoljunk. Ez az ünnep bizonnyal népszerű volt a késői királyok korában; később azonban egyre kevesebbet hallunk róla (az Ószövetségben még a 2Krón 8,13 említi). Intertestamentális korban viszont újra feléledhetett ez az ünnep. Hogy azonban eredetében is vallásos ünnepről van-e szó, azt aligha tudjuk biztonsággal megmondani. Ézs 9,2 ismerni látszik ezt az ünnepet, de úgy tűnik, nem tud annak vallásos tartalmáról, vagy vallásos indoklásáról: „Úgy örülnek színed előtt, mint aratáskor szoktak örülni; ahogyan vigadnak, ha zsákmányt osztanak.” A zsákmány osztása természetesen profán alkalom az ujjongásra, így talán az aratás ünnepe is. A hetek ünnepe ezek szerint egy profán ünnep, meglehetősen nagy népszerűséggel, amelyre viszont a hivatalos vallás igent mondott.

5) A harmadik nagy ünnep, amelyet az ünnepi kalendáriumok említenek, a *szukkót* ünnepe. A vonatkozó passzusok imígyen vallanak erről az ünnepről: „És a betakarítás ünnepét az esztendő

végén, amikor a vetést betakarítod a mezőről” (ti. Istennek kell szentelni), 2Móz 23,16. „Tarts sátoros ünnepet hét napig, amikor megtörténik a betakarítás szérűdről és borsajtódból.” (5Móz 16,13) Itt fordul először elő a *szukkót* szó. „Ugyanennek a hetedik hónapnak a tizenötödik napján hét napig tartó sátoros ünnep kezdődjék az ÚRnak.” (3Móz 23,33) Pontos időmeghatározást ugyan csak a papi szövegben olvastunk, mégis egyértelmű, hogy ezúttal őszi ünnepről van szó, ismét földműveléssel kapcsolatosról: az őszi betakarítás és szőlőszüret ünnepe a *szukkót*. Már a Szövetség-könyve említi, így viszonylag korán megkezdődhetett ez ünnep szokása — erről vallanak a történeti és prófétai könyvek is. A Bír 9,26kk kissé érdekes módon számol be az ünnepről. Úgy tűnik, hogy a történet főszereplője, Gaal kissé többet ivott a kelleténél, s ezért mert a király Abímelekkel szemben lázítani. Mindenesetre a 27. v. határozottan említi, hogy az ünnep alkalmával a Sikem környékén lakók ettek és ittak, majd ezt követően (talán kapatosan) ócsárolták Abímeleket. Lehet azonban, hogy átgondolt tetről van szó, hiszen ezt követőleg tényleg katonai összecsapásra kerül sor Abímelek és Gaal között — az utóbbi vereségével. Mindenesetre a szöveg egy nagy örömunnepről tudósít, s ha nem is azonos datálású azzal a korról, amelyikről szól, minden bizonnyal régebbi, mint a kultuszi kalendáriumok szövege.

Hasonlókat mondhatunk el a Bír 21,19kk-ről. Miután az izraeli törzsek majdnem kipusztították Benjámint, s megfogadták, hogy leányaikat nem adják benjáminitához, megbánják tettüket, hiszen egy törzs van kihalásra ítélve. A megoldást egy olyan tett adja meg, amely a szabin nők elrablásához hasonlít: egy nagy ünnep alkalmával Siló környékén lesbeállnak a szőlőkben a benjáminiták, s várják, hogy az „ünnep” alkalmával jöjjenek a körtáncot járó leányok. Ez alkalommal aztán mindegyik benjáminita efraimi feleséget „rabol” magának; az efraimiták pedig belenyugszanak ebbe, hiszen ők maguk sem kívánják Benjámint teljes kipusztulását. Az itt szóban forgó ünnep szintén a *szukkót*, s ismét tanúi lehetünk annak, hogy egy örömunnepről volt szó, amelynek inkább évszakhoz, földműveléshez, nem annyira valláshoz volt köze. Ezt az örömunnep-jelleget erősíti meg az 1Kir 8,2.65; itt Salamon rendezi az egész ország számára a *szukkót*. S jöllehet a Hós 9,1-9 témája

ítélethirdetés, mégis nyilván elárulja, hogy az örömnép gyásszá válását jósolja meg itt a próféta: főként a 2. és 4. v. utal arra, hogy a betakarítás és a szüretelés ünnepére utal Hóseás.

A deuteronomiumi törvény persze nem csupán a nevet változtatta meg, amikor szukkótnak nevezte ezt az ünnepet: a névből arra is következtethetünk, hogy már ekkor megtörtént az, amit csak a papi törvény ír le pontosan a 3Móz 23,40kk-ben. Az izraelieknek gyümölcsöt, ágakat és gallyakat kell gyűjteniük, ezekből sátrakat kell építeniük, s hét napig ezekben kell lakniuk. Az indoklást itt az egyiptomi szabadításra utalás adja meg: mivel akkor sem házakban éltek az izraeliek, a szukkót ünnepe most a lomb-sátrak által erre a szabadításra kell emlékeztesse őket. Nyilvánvaló, hogy ez a magyarázat szekundér, éppúgy, mint a páskának az exodusszal történő magyarázása; ebben a deuteronomiumi törvény újítását láthatjuk, amit aztán a papi törvény is átvett.

A fogság után még egy modifikáció történik ez ünnep értelmezésében: a Zak 14,16kk évenként ismétlődő ünnepként eschatológikus jelentőséget tulajdonít a szukkótnak, amelyet minden népnek meg kell ünnepelnie. Ebből arra következtethetünk, hogy a fogság után erősödött az ünnep jelentősége (ezt a föltételezést megerősíteni látszik az Ezsd 3,3kk és Neh 8,14kk is). Így érthető, ha az ünnep túlélte az ószövetségi kort, sőt az intertestamentális kort is, és az Újszövetség is tesz utalást arra, hogy a szukkót tiszteletben tartott ünnep maradt a zsidó állam fennállása során (vö. Jn 7,2).

Még egy megjegyzést kell tennünk ez ünnep kapcsán, jóllehet sem fenomenológiai szempontjainknak nem felel meg, sem pedig a vallástörténet tárgyához nem tartozik: az írásmagyarázat története során több teológiai magyarázatot fűztek a szukkót ünnepéhez. Többen a Szövetség ünnepét látták benne (így pl. G. von Rad); ismét mások az óizraeli amphiktyóniára emlékezésnek az ünnepét (H.J. Kraus), vagy éppen az izraeli újévünnep ösét (S. Mowinckel). Mindezekből fenomenológiailag semmit sem tudunk igazolni; ugyan nem vitás, hogy mindezek a magyarázatok teológiailag is bizonytalanok, kétséges voltukat azonban e helyütt nem kell tárgyalnunk.

6) Csupán megemlítünk még két ünnepet, amelyek jelentősége nem vetekedhet az előzőekével.

a) A púrím ünnepe gyakorlatilag csak az Eszter könyvéhez kapcsolódik; voltaképp az egész könyv a púrím ünnep aetiológiájának tekinthető: Izrael emlékezik arra a nagy szabadulásra, amelyet Isten Eszter és Mardokeus által vitt végbe. Maga a *púrím* szó sem héber: akkád jövevényszó; a *puru* sorsot jelent, s a héber *hippíl púr* megfelel az akkád *púra karáru* = sorsot vetni kifejezésnek (vö. Eszt 9,24). Mégis érdekes, hogy minde a többes számú alak egyes számban az ünnepet jelenti (tehát mintegy *plurale tantum* főnév), ugyanakkor azonban a sorsvetésben az egyes számú forma szerepel.

Mindezzel együtt semmi nem utal arra Eszter könyvén kívül, hogy az izraeliek ténylegesen ünnepelték a púrím ünnepét. Lehet, hogy egyszerűen a perzsa *farwardigán* ünnep irodalmi paralleljét kell látnunk az Eszter könyvében? Mindenesetre az ünnep történeti összefüggései éppúgy bizonytalanok, mint a könyv történetisége — a legkevésbé sem ad anyagot fenomenológiai vizsgálathoz.

b) Nem sokkal többet mondhatunk el az engesztelés ünnepéről (*jóm kippúr*): erre az ünnepre csupán a 3Móz 23,27-28, valamint 25,9 tesz utalást — egyébkén hallgató róla a Héber Biblia (az Ez 45,18-20 egyértelműen *nem* erről az ünnepről szól). A 25,9 utalása csupán időmeghatározás; ebből semmit sem sikerül megtudnunk. Az első passzus leírása pedig határozottan elüt az ünnepi kalendáriumok nyelvezetétől, s inkább a bűnbánati zsoltárok nyelvezetét idézi. Minden okunk megvan tehát annak föltételezésére, hogy ilyen ünnep az ószövetségi korban még nem létezett, csupán a késői héber líra teológiája adta meg az alapot egy ilyen ünnep posztulálására.

A PRÓFÉTASÁGRÓL

A prófétaság vallástörténeti elhatárolása sokkal bonyolultabb feladat, mint amilyennek első pillantásra tűnik. Ha nem csupán az ószövetségi próféták vékony rétegét akarjuk szem előtt tartani (akiknek könyveit fennmaradtak a kánonban), hanem a prófétaság egészét tekintjük ószövetségi korban, s hozzá vesszük ehhez a Biblián kívüli prófétaság emlékeit, akkor széles perspektíva nyílik föl előttünk, amelynek sokrétű megnyilvánulásait igen nehezen tudjuk közös nevezőre hozni. E tényhez társul még az is, hogy a *nábi* szó etimológiája is bizonytalan. Az etimológia ugyan nem mindig jellemző egy szó jelentésére, mégis zavaró, hogy ennek a fontos terminus technicusnak az eredetéről jóformán semmit sem tudunk. Az akkád *nabá'um* jelentése: „hív” (=nevez), „elhív”. Hogy ezek szerint a belőle képzett főnevet aktív vagy passzív értelemben vesszük, az aligha dönthető el (ti. aki valamit megnevez, vagy aki az elhívott). Sőt, a *nábi* kifejezésen kívül az ószövetségi próféták működése még egy sor olyan terminust is emlékezetünkbe idéz, amely megvolt a környező kultúrákban. Így például az extatikusokat Máriban *mahhunak* nevezték. Volt emellett még egy prófétai hivatal is; az *ápilu* a király hivatalos politikájának támogatója, vallási legitimálója volt. Az óarám nyelv különbséget tesz a „látó” (*házin*) és a „jövendőmondó” (*ʿddn*) között; úgy tűnik, ezekben is kereshető lenne az ószövetségi prófétaság előfutára. — Maga a *nábi* szó ill. derivátumai a bibliai héber nyelven kívül még az óhéberben (Lákis), a bibliai arámban, az arabban és a szírben is előfordul. Mindez azonban éppoly keveset mond, mint az a tény, hogy a *nb'* ige mind nifalban, mind hitpa'élben szerepel, számunkra nem érzékelhető különbséggel.

Mindez azonban „sok hüho semmiért”, hiszen az ószövetségi prófétaság jelenségének magyarázatához ez a nyelvi sokszínűség semmit nem tesz hozzá. A *nábi* ugyanis a bibliai héberben terminus

technicusszá lett, s amit e szakkifejezés megjelölni kíván, annak köre rendkívül széles. A fenomenológiai kérdés kb. így hangozhat az ószövetségi prófétaság vonatkozásában: vajon a *nábi* szó egy habitusra, sajátos viselkedésre utal, avagy egy funkciót (pl. egy hivatalt) akar megjelölni. Az ószövetségi előfordulási helyek azonban mindkét kérdésre pozitív választ adnak. Ha például Saul — miután elválik Sámuelettől — extatikus csoportba keveredik és maga is extatikussá válik, akkor ez nyilvánvalóan egy viselkedésre utal, s a környezetet csodálkozásra indítja: „Mi történt Kísnek a fiával? Hát már Saul is a próféták között van?” (1Sám 10,11). Ez minden bizonnyal az extatikus csoport külső megjelenésére történő utalás, s nem akar semmilyen véleményt mondani az ilyen állapotban kapott kijelentések igazságtartalmáról — vagy ha igen, úgy ez inkább negatív. Másutt is olvassuk azonban, hogy a próféták külseje jellemző, feltűnő jelenség volt. Ahazjá (Északi Országgrész) azt kérdi például, hogy milyen volt annak az embernek a külseje, akivel a királyi küldött találkozott. A válasz: „Szörből készült ruha volt azon a férfin, és bőrv övezte derekát”. (2Kir 1,8) A király ebből tudja meg, hogy az ítéletes próféta Illés volt. De később is jellemző lehetett a próféták öltözete: a Zak 13,4 díszes bundáról beszél (*'adderet szé'ár*), ami a prófétaság jellemző ruhájaként van e passzusban beállítva. Mindez amellett szól, hogy a habitus jellemző volt, bizonyos időkben előtérben állt — ez pedig fenomenológiaiilag igen fontos. Még az is valószínű, hogy a próféták valamilyen jelet viseltek a homlokukon: az 1Kir 20-ban kötéssel el a próféta homlokát, amikor Aháb királlyal találkozik. A király pedig csak akkor veszi észre, hogy imitált történettel ill. egy ítéletes prófétai üzenettel van dolga, amikor a próféta eltávolítja ezt a kötést a homlokáról; a történet összefüggésében e jel által válik a próféta szava súlyossá a király szemében.

Nem kevésbé valószínű azonban a másik vélemény sem, miszerint a *nábi* egy hivatal betöltésére utal. Ez annál is inkább fontos számunkra, mivel azok a hivatalok, amelyeket az Ószövetség több helyen együtt említ a prófétasággal, talán magának a nábizmusnak a jellegéről is elárulnak valamit. Ézs 3,2 például egy sor hivatalt említ: „a hőst és a katonát, a bírót és a prófétát, a varázslót és a véneket”. Itt főleg a *qószém* szó feltűnő számunkra,

hiszen olyan jövendőmondót jelent, akinek gyakorlatát a deuteronomiumi törvény pogánynak ítélte és tiltott. Hogy az orákulumot pontosan milyen úton érte el a *qószém* (halottidézés?) azt nem tudjuk, de pontosan ez a szó szerepel az 5Móz 18,14-ben, amely halált kíván ezekre a varázslókra. Több mint feltűnő, hogy a próféta ilyen társaságban lép fel — Ézsaiás mindenesetre nem is nevezi magát *nábínak*! Mit mond azonban az a tény, hogy a prófétát ez a locus olyan vallási gyakorlatok összefüggésében említi, amelyeket a deuteronomiumi kultuszi törvény élesen elítélt; ráadásul ez a locus nem is áll egyedül, vö. Jer 29,8. Úgy tűnik, hogy a nábi mégis sokat átvett ezeknek a funkciójából. Így például az álomfejtőket is tiltotta a deuteronomiumi törvény (*hólém*; vö. 5Móz 13,2). Az álomlátás és -magyarázás funkciója azonban megmaradt és a prófétizmus fogalma átmentette ezt a vallásos gyakorlatot. A hivatalos kultusz a varázslást nem tűrte meg (vö. az *ónén* kifejezést; az 5Móz 18 elítélő passzusán kívül ld. még Ézs 2,6; 57,3), mégis sok megmaradt ebből a gyakorlatból — és pedig a prófétizmuson keresztül. Mi lehetett ennek az oka? A Deuteronomium közeli rokonsága a prófétizmussal arra enged következtetni, hogy a régi gyakorlatok közül egyedül a prófétizmust tűrte el a deuteronomiumi kultuszreform. Nyilvánvaló, hogy a kirekesztett vallásos praktikák gyakorlói igyekeztek minél többet régi gyakorlatukból prófétaságként álcázni — így, clandestin módon élhettek e gyakorlatok tovább.

További okát e meglepő jelenségnek abban találhatjuk, hogy a próféták — éspedig meglehetősen korán már — a királyok szolgálatában is álltak, s a királyi uralom vallásos legitimációját adták meg. Itt elsősorban Nátán és Gád prófétákra kell gondolnunk, akiknek szerepe igen fontos lehetett az új intézmény, a királyság legitimálásában. Nem világos ugyan számunkra, hogy ezek a próféták mennyire avatkoztak be az aktuális politika menetébe, de a Dávid trónutódlásáról szóló hagyomány alapján feltételezhetjük, hogy működésüknek politikai éle is volt. E hagyomány nyilván mutatja, hogy a próféták jelenléte éppenséggel az új dinasztia uralkodásának legitimálásában volt fontos. A vallás abban az időben nem „magánügy” volt (e kifejezés csak a Felvilágosodás után jelenik meg). Ha tehát 450 Baal-próféta eszik Jezébel

asztalánál, úgy ez nyilván a királyné politikájának is fontos mutatója volt. Így kell értelmezzük a királyi udvarban működő prófétákat is. Aháb király háborúja a szírek ellen szépen mutatja, hogy mennyire szüksége volt a királynak isteni legitimációra politikai döntéseiben: ezért gyűjt össze Aháb (Jósáfát kérésére) 400 prófétát, hogy bizonyos legyen a háború sikeres kimenetele felől. Mikájéhú ben Jimlá esete e történetben nyilvánvalóan kivételnek számít, hiszen a király már előzőleg ismerte őt mint ítéletes prófétát, s ezért eredetileg nem is akarta őt megkérdezni. Mindenesetre egy olyan helyzetben, mint amilyenbe Mikájéhú került, nem kis bátorságra volt szükség ahhoz, hogy a próféta elmondja ítéletes próféciáját akkor, amikor a cél nyilvánvalóan a döntés legitimálása. Az ítéletes prófétaaságot az udvari prófétaaságtól mély szakadék választja el.

Egészen kiemelkedő viszont Hulda prófétaasszony szerepe a deuteronomiumi reform során; a 2Kir 22,14 szerint a hivatalos vallás képviselői kéri ki véleményét a „megtalált” törvénykönyvvel kapcsolatban. Annyi ma már nyilvánvaló, hogy Jósiás király döntése is politikai összefüggésekben állt, így kétségtelenül legitimációra szorult — úgy tűnik, a legitimációt nem adhatja meg immár az addigi kultuszban diszkreditált személy. Hulda prófétaasszony tehát befolyással bírt az udvarra, mégsem volt azonos a fent említett udvari prófétákkal. Szerepét csak úgy tudjuk elképzelni, hogy már előzőleg valamilyen tekintéllyel bírt, s a hivatalos vallásos vezetőknek sikerült őt megnyerniük a reform ügyében. Említsünk meg még néhány olyan kifejezést, amely arra utal, hogy a próféták és papok hasonló egymáshoz hasonlóan egy hivatal képviselői voltak: *gam-nábi*, *gam-kóhén* (Jer 14,18), vagy *minnábi wecad-kóhén* (Jer 8,10). Ez bizonyíték arra, hogy legalábbis Jeremiás idejében a próféták és papok a társadalom felsőbb rétegeihez tartoztak — e próféták ellen kellett Jeremiásnak olyan keményen harcolnia!

Mindeközben azonban nem világos, hogy a próféták stabil, helyhez kötött emberek voltak, avagy változtatták helyüket. Lényegében mindkettő előfordul. Illés esetében gyakran utalnak arra, hogy ő vándorkarizmatikus volt — e nézetet kénytelen voltam vitatni, s inkább helyhez kötöttségét tartom valószínűnek: úgy

tűnik, működése a Karmel-hegy vidékére korlátozódott. Az udvari próféták esetében a helyhez kötöttség egyértelmű. Ámós elhagyja otthonát, hogy ítéletes prófeciáját Bételben mondja el — igaz, visszakényszerítik őt Júdába. Az a hely, ahol elhangzik a prófécia, teljesen kontingensnek mutatkozik: néha van relevanciája, néha nincs, sőt néha egyszerűen elhallgatható (ld. pl. Habakkuk esetében).

Közismert még, hogy a prófétaság és a költészet érintkezik. Ez nyilván azzal függ össze, hogy a prófétáknak üzenetüket röviden, velősen és megragadó formában kellett elmondaniuk; erre pedig a költészet kiválóan alkalmas. A képes beszéd mindenesetre hozzájárult ahhoz, hogy a prófétákat összhangba hozzák az extatikusokkal és látnokokkal, akiknek működése a jövőre vonatkozott. Ez lehet az oka annak, hogy a *ró'e* személyét később azonosították a *nábíval* (locus classicus az 1 Sám 9,9). Ámósz *hóze*-nak nevezik, ami ismét a képes beszédre utal. Mikájehú szintén képekben fejezte ki magát. Így válhatott a *hzh* ige (látni) terminus technicussá a prófeciában is. Hogy fenomenológiailag különbséget tehetünk-e olyan kijelentések között, mint *kó 'amar Jhwh...*, avagy *masszá 'aser házá...*, az több mint kétséges. A különbség inkább csak tartalmi: az utóbbi kifejezés csak ítéletes prófeciát vezethet be.

Ami mindezek után fennmarad, az „csupán” az ószövetségi klasszikus próféták működése — ez azonban inkább úgy értelmezendő, mint ami éles ellentétben állt a prófétaság vallásfenomenológiai jelenségeivel. Csaknem arról beszélhetünk, hogy Izraelben kialakult az „igaz Izrael” oppozíciós köre. Ézsaiás ugyan a jeruzsálemi udvarban működik, s bizonynyal befolyásos ember volt ott, mégsem nevezhető prófeciája „hivatalosnak”, sőt — bár néha tanácsokat ad a királynak — inkább nagy kritikust kell látnunk személyében. A júdai falucska, Móreset prófétája, Mikeás, ugyanabban a korban egy másik nagy oppozícionista; könyve mutatja, hogy milyen nagy hatással bírt ez a vallásos ellenzéki személyiség. Cidkijjá ugyan tanácsot kér Jeremiástól, tiszteli is a prófétát, mégis el kell szenvednie Jeremiásnak az Egyiptom-hű párttól a vereséget — legalábbis átmenetileg. Ámós a hivatalos bételi vallás opponense volt. Hasonlóképpen egy Deutero-Ézsaiás vagy egy Malakiás vitázó igéi mutatják, hogy a kánon prófétáinak oppozicionális

helyzete mintegy állandósult. Elhamarkodott tehát, ha a kánon prófétai könyveiből akarunk súlyos következtetéseket levonni az izraeli prófétaság történetére, hiszen a kánonban megörökített próféták szinte kivétel nélkül ellenzékiek, s mondanivalójukat is valamilyen megszokott, ismert helyzet vagy nézet ellenében fejtették ki — ami viszont a mai olvasó számára már ismeretlen.

Szerencsésebb módszer talán, ha azokból a passzusokból indulunk ki, amelyekben a prófétaság ismert jelenséggént van jelen. Ilyen helyzettel állunk szemben azokban a szakaszokban, ahol a prófétaságot az ősi korokra vetítik vissza, hogy egy hős jelentőségét emeljék ki. Ezek a passzusok azonban már a prófétaság előrehaladott, reflektált értelmezését mutatják. Az 1Móz 20,7 Ábrahámot prófétaként állítja be; ezen azt érti a passzus, hogy a próféta olyan ember, aki Istennél könyörög népéért. A 2Móz 7,1-ben is úgy áll előttünk Áron, mint egy próféta: Ő a nép szószólója Isten előtt. Bizonytalán úgy fogta tehát föl a próféta szerepét a babiloni fogság kora, ahogyan ezek a passzusok elénk tárják. Prófétaaként van beállítva a táncosnő és énekesnő Mirjám is; e nézet mögött nyilvánvalóan az áll, hogy a próféta a kultusz kiemelkedő alakja (a kultuszi prófétaság maradványa ez). Mózes esete persze ennél bonyolultabb. Őt gyakran prófétaként állítja elénk a hagyomány, de néha papként, vagy karizmatikus vezetőként is. Prófétai funkcióján azonban azt kell értenünk, hogy a próféta rendkívül kivételezett, bizalmi kapcsolatban állhat Istennel. Mózes elhívásának a története és a Sínai-perikópa mindenképpen ebből a premiszszábról indul ki.

Az ószövetségi prófétaság fenomenológiai képe tehát egy igen színes, átfogó képet ad, amely különböző cselekmények és funkciók összessége. E jelenséget nem értelmezhetjük másként, mint hogy Izrael küzdött gazdag vallásos anyagával: megpróbálta egységesíteni és teológiai tartalommal megtölteni azt, s megkísérelte széles körű hagyományát inkluzív módon feldolgozni. Sokminden elveszett volna, ha nem élhetett volna tovább a „prófétaság” fogalma alatt szubszumálva! Ez azonban azt hozta magával, hogy a magán prófétaságon belül is éles ellentétek támadtak, amelyek kihordása nem fenomenológiai, hanem tartalmi szinten történt meg.

A prófétaság tradícióinak teológiai analízise ezt föltétlenül szem előtt kell tartsa!

Ez utóbbit nagymértékben befolyásolja természetesen annak története, hogy miként értékelték ki a prófétaságot mint jelenséget az elmúlt évtizedek során. A múlt századra leginkább az volt a jellemző, hogy a prófétákat nagy vallásos egyéniségeknek, zseniknek tartották, akik nagyban hozzájárultak az izraeli mono-teizmus és magas erkölcsiségű vallás kifejlesztéséhez. E tendencia átszővi mind H. Ewald, mind J. Wellhausen, mind B. Duhm, mind pedig R. Smith próféta-kutatását: a próféták azok, akik végső soron elhatárolták az izraeli vallást a pogány (*sic!* negatív jelző) vallásoktól, s a népi vallásosság, sőt a hivatalos vallás ellenében is a közvetlen kijelentés talaján állva megalapozták Izrael vallásának a teológiáját. E gondolkodás kétségkívül nagyra értékelte a prófétaságot; utóhatását még olyan kései művekben is érzékelhetjük, mint pl. M. Buber újabban magyarul is megjelent könyvében: A próféták hite.

A kutatástörténetben fordulópontot jelentett G. Hölscher munkássága, aki 1914-ben megjelent „Die Profeten” c. munkájával arra irányította a figyelmet, hogy az extatikus prófétaság Izraelben is jelen volt (már R. Smith is hangsúlyozta ugyan ezt). Ha pedig ez így van, akkor nem helyes a pogányság *versus* izraeli prófétaság kettősségében gondolkoznunk. E nézetnek természetesen azt is meg kellett magyaráznia, hogy ha fenomenológiailag nincs különbség pogány és izraeli prófétaság között, akkor vajon miért keletkezhetett Izraelben olyan egyedülálló prófétai *corpus*, mint sehol egyebütt a világon? Erre a válasz az, hogy a prófétai kijelentés útját meg kell különböztetnünk a prófétai könyvek tartalmától; mi sem tipikusabb erre a nézetre, mint amit 1939-ben H.T. Obbink írt a hamis prófétákról: „Az igaz és hamis prófétát megkülönböztető elem, amint azt Jeremiásnál olvassuk, nem a jövődölések beteljesedése, hanem az, hogy elfordították-e a népet gonosz útjától és gonosz tetteitől.”

Látjuk tehát, hogy bár lényegbevágó átértékelés történt a prófétaság jelenségtanának kiértékelésében, mégis változatlanul megmaradt a prófétai könyvek tartalmára koncentráció; a kutatók e tartalom disztinkt voltára utalással kívánták magyarázni a próféta-

ság kiemelkedő szerepét Izrael vallásában. A formakritika azonban e tartalom kiértékelésében is döntő változásokat hozott, amennyiben a gunkeli ihletettségű kutatók a próféta-ság számára is valamilyen „Sitz im Leben”-t kerestek — s találtak is: a kultuszban. Jóllehet A.R. Johnson és S. Mowinckel kutatását nem sok minden köti össze, mégis mindketten azt hangsúlyozzák, hogy hibás szembeállításunk a hivatalos kultuszt és a prófétai igehirdetést, hiszen azok a formulák, amelyek stereotip módon ismétlődnek a prófétai könyvekben, a liturgia keretéből származnak, következésképp vagy kultikus környezetben születtek, vagy később liturgikus fölhasználás útján hagyományozódtak ránk. Johnson később keserűen jegyezte meg, hogy munkásságát összekeverik a „Myth and Ritual Pattern” iskolájának tanaival, jóllehet ő csupán bizonyos kultikus funkciókat lát bizonyítottnak a próféták esetében; annyi azonban az ő esetében is bizonyos, hogy szöges ellentétben áll pl. egy L. Köhler álláspontjával, aki 1933-ban szívesen helyezte a papot és a prófétát egymással ellentétbe.

A formatörténeti vizsgálódások értékét aligha lehet kétségbe vonni a próféta-kutatásban; 1960-ban ugyan megkésve, de mégis átütő sikert aratva jelent meg C. Westermann „Grundformen prophetischer Rede” c. munkája, amely rendet teremtett a különböző stiláris és műfaji meghatározások rengetegében. Az ezt követő kutatás arra koncentrálhatott immár, hogy a próféták fordulatai és a nem prófétai könyvek hagyományanyaga mennyiben mutat föl rokonságot. Ennek eredményeképpen az a látás nyert polgárjogot, hogy a próféták ugyan valóban kiemelkedő vallásos egyéniségek voltak, de ezt nem úgy kell értenünk, hogy ők maguk fogalmazták meg Izrael vallásának és teológiájának tartalmát, hanem igenis fölhasználták azt a meglévő tradícióanyagot, amit akár a népi vallásosság, akár a hivatalos vallás, akár a kultusz ismert és használt; a próféták tevékenysége mármost ennek propagálásából, ill. aktualizálásából állt. Messze járunk már tehát attól a képtől, amelyben a próféták egy *creatio ex nihilo* mintájára, mintegy európai zseniként működtek, s teremtették meg az izraeli vallás legnemesebb részét! Annál jobban sikerült azonban integrálnunk a próféta-ságot magát Izrael társadalmi és vallásos életében.

A jelen kutatást még mindig messzemenőleg az határozza meg, hogy szembeállítják az üdvprófétaságot és az ítéletes prófétaságot; az előzőt szívesen állítják a királyi udvar, vagy a hivatalos kultusz összefüggésébe, míg az utóbbinak ideálja a magányos vándorprófeta. Jó példaként lehet erre fölhozni Mikájehú ben-Jimlá és a hamis próféták esetét, ahol kétségkívül arról van szó, hogy a király üdvorákulomot vár el prófétáitól (1Kir 22,1-28). Az ítéletes prófeta azonban megjósolja a király vesztét, ami be is következik. Mégis igen kérdéses, hogy egy ilyen kettősség elfogadása megfelel-e az izraeli prófétaság tényleges képének. Hiszen az udvar vagy hivatalos vallás és a prófeta kapcsolata nem ilyen egyszerű; vajon nevezhetjük-e Jeremiást udvari prófétának, aki először a királlyal egyetértésben működött (Jósiás), majd meghasonlott a deuteronomiumi reformtól eltérő utódokkal (pl. Cidkijjá). Vagy milyen egy Ézsaiás viszonya a hivatalos valláshoz? Nyilvánvaló, hogy a prófeta közel áll a királyi udvarhoz és az ország vezető rétegéhez; kapcsolata azonban e vezető réteggel meglehetősen dialektikus, még akkor is, ha nem csupán üdvösséget, hanem ítéletet is hirdet. Talán helyesebb kiindulni egy olyan esetből, amikor nyilvánvaló, hogy a prófeta az udvar alkalmazásában áll: Nátán például nem csak üdvorákulomot adott Dávidnak, hanem keserű kritikát is gyakorolt fölötte Bethsabé kapcsán (2Sám 12). Az üdvprófeta = udvari vagy kultuszi prófeta modell tehát nem funkcionál!

Igen érdekes megfigyelnünk egy olyan esetet, amikor két udvari prófeta próféciaja lényeges eltérést mutat fel. Nátán és Gád személyét mindig parallel szokták emlegetni; vajon joggal? Egy olyan súlyos kérdésben, mint a templomépítés teológiai problémája, lényegesen eltér véleményük: Nátán a 2Sám 7 szerint Isten üzenetét tolmácsolja: Dávid ne építsen templomot; ehelyett Isten fog Dávidnak dinasztiát alapítani (a szójáték híres: mind a templom, mind a dinasztia héberül *bajit*). Ezzel szemben a 2Sám 24 úgy tudósít, hogy Gád prófeta igenis megadta a legitimációt a jeruzsálemi szentély megépítéséhez (újraépítéséhez). Mármost a meglepő az elbeszélésben az, hogy Gádot soha sehol nem nevezi nábinak a Biblia — csak éppen a 2Sám 24-ben; egyébként címe: *hóze*. Ezzel szemben Nátán címe rendszeresen nábi. Lehet ebből vajon arra következtetnünk, hogy a héber prófétaság már eleve ismert

különbséget próféta és próféta között? R.R. Wilson merész tétele az, hogy egy északi típusú próféta-ság szemben állt a déli típusúval — egy olyan tétel, ami kétségkívül még bizonyításra szorul. Annyi tényleg érdekes megfigyelés, hogy bizonynyal egy északi érdekelt-ségű teológia lehetett a templomépítés ellen, míg a déli érdeketségű inkább a templomépítés mellett; ezt látszik bizonyítani a Szövetség Ládájának (e meglehetősen bizonytalan történeti alapokon nyugvó, eleddig tisztázatlan kultuszi objektumnak) a Jeruzsálemben viteléről szóló kétes értékű elbeszélése: nyilvánvalóan negatív hozzáállást tükröz az az elbeszélés, amely az akció sikertelenségéről számol be, de helyeslést sugall az a mozzanat, hogy Isten megáldotta Óbéd-Edóm házáat, ahol átmenetileg elhelyezték a ládát. A dolog érdek-sége mármint az, hogy a 2Sám 6 mindkét véleményt egyaránt dokumentálja.

Lehet-e azonban szembeállítani egymással egy északi illető-ségű *nábi'* és egy déli illetőségű *hóze* fogalmát? Lehetséges-e azt vallanunk, hogy az extatikus próféta és a hivatalos próféta két különböző fenomenon volt a Kr.e. II. évezred végén, ill. az I. évezred elején? A Bálám-történetek ennek ellentmondani látszanak. Bálám nyilvánvalóan extatikus volt, hiszen csak azt tudta mondani, amit „látott”; semmilyen politikai erő nem tudta őt ettől eltéríteni. A Deir ^cAllából származó szövegek ennyit határozottan bizonyí-tanak. Ugyanakkor azonban ez nem zárja ki, hogy az extatikus próféta valamely királynak a zsoldjába szegődjön, s az ő akar-atának megfelelően prófétáljon — a 4Móz 22-23 éppen azt beszéli el, hogy ez kivételesen nem úgy történik, ahogy Bálák megkívánná. Az összefüggés nyilvánvalóvá teszi, hogy itt egy óriási kivételről van szó!

A fentiek bizonynyal úgy hatnak, mint egy szuper-kritikus destrukció-menet: az ószövetségi próféták kutatásának története mindig valamilyen dichotómia felállításával ment végbe, amelyet szisztematikusan megsemmisíteni kívántunk. Helytelen, ha a prófétákat a népi vallással helyezzük ellentétbe, helytelen az is, ha a hivatalos vallással állítjuk konkurrencia-helyzetbe. Nem helyes az extatikus próféta-ság és a klasszikus próféta-ság szembeállítása, nem érthetünk egyet az északi típusú és déli típusú próféta-ság egymással szembeni fölállítása, éppúgy mint az udvari próféták és a látnokok

egymással szembehelyezése sem. Valljuk viszont egy esetben a dichotómia jogosságát. Erre a sajátos kettősségre talán legjobb példát az 1Kir 13 kissé enigmatikus, de mindenképpen deuteronomiumi megfogalmazású szövege adja. Az ismeretlen próféta jogos és megvalósuló ítéletes jövendölést mond a bételi oltár ellen (deuteronomiumi tartalom!); majd ezt követően távozik, s Isten akaratának megfelelően nazireátusban várja próféciája bekövetkeztét. Ám útközben találkozik próféta-társával, aki a nazireátus megszakítására hívja fel; a próféta ennek eleget tesz, amiért büntetése az, hogy az oroszlán széttépí. A holttest mellett álló oroszlán nyilvánvalóan azt akarja mintázni, hogy az oroszlán nem zsákmányra volt éhes, hanem Isten büntetését hajtotta végbe. — Kétséggkívül nehéz eldöntenünk, mi ebből az elbeszélésből a deuteronomiumi elem, s mi tekinthető annál régebbinek. Mindenesetre annyi világos, hogy a szöveg jelen összefüggésében nem az számít igaz prófétának, aki Isten akaratának megfelelően prófétál, még csak nem is az, hogy próféciája beteljesedik-e, hanem az, hogy az illető személy teljességgel alkalmazkodik-e Isten akaratához, vagy sem. Nyilvánvaló, hogy a deuteronomiumi teológia a prófétaság jelenségéhez egy tartalmi kritériumot is fűzött, amelyet elbeszélés formájában tematizál az 1Kir 13; e tartalmi kritériumból aztán több esetben stiluselem is lett (így például Sámuel, vagy Mózes arculatának megfestésekor is). Ez utóbbi természetesen nehezé teszi számunkra egy ősi prófétaság képének a fölvázolását, annál is inkább, mivel nem az előző korok negációjáról, mint inkább újraértékeléséről volt szó a deuteronomiumi teológiában.

A fogság utáni kor prófétasága már egészen más miliőben mozog. Itt nem genuin prófétai megnyilvánulásokkal van többé dolgunk, mint inkább a kialakult prófétai tradíciók sajátos fölhasználásával; ez leginkább az újonnan konstituált kultuszi közösség legitimációjának a kérdése körül forgott. Kérdés, hogy helyesen értelmezzük-e ez új helyzetet, ha P.D. Hanson módján a papi és a prófétai elem harcát föltételezzük. Végső soron egy Ezékiel még aligha érezte volna, hogy e két elemnek egymás ellen kell küzdelmet folytatnia. Az mindenesetre tény, hogy egy Haggeus igehirdetését az új templom megépítése motiválja, s egy Malakiás is inkább szekundér irodalom benyomását kelti, elsősorban Ezékiel próféciá-

jához képest. Vajon azonban nem túl olcsó föltételeznünk (G. Fohrer módján), hogy a prófétaság „visszaesett” az üdvprófétaság szintjére, s elveszítette régi kritikus hangvételt? Ne feledjük, hogy a fogság utáni prófétaság változatlanul a legaktuálisabb problémákat tárgyalta, tehát aligha szorult a vallásos élet szélére. Viszont tény az, hogy a papság szerepe előre tör; ám nem a prófétaság rovására, mint inkább a megszűnő királyságéra, s ez is inkább szükségszerűség, mint önálló kívánság. Ha pedig a prófétaság fogság utáni csökevényes voltáról beszélünk, úgy aligha lehet elhallgatnunk, hogy a történetírás is hasonló torzuláson ment keresztül a fogság után — márpedig a klasszikus prófétaság éppenséggel a héber történelmi tudat prominens megnyilvánulása volt. Ha a fogság utáni prófétaság elsatnyulásáról beszélünk, úgy ez egyszersmind a héber irodalomtörténetről alkotott véleményünket is tükrözi; a prófétai ideál változatlanul megmaradt a fogság utáni korban, sőt túlélve az intertestamentális kort az Újszövetségben is érezhető.

*F ü g g e l é k I.***BIBLIAI TEOLÓGIA — MI AZ?**

Rövid áttekintésünk végeztével ajánlatos még egyszer visszatérni a bibliai teológia és a vallástörténet elhatárolásának kérdésére. Ha a kérdés kutatástörténeti háttérét tekintjük, úgy (főntartva mindazokat, amiket bevezetőnkben mondtunk) mégis a bibliai teológiának kell létjogosultságát megadnia, annak ellenére, hogy az elmúlt évtizedek magyar kutatása inkább a vallástörténetet részesítette hátrányban. Első feladatunk mindenképpen az, hogy meghatározzuk a bibliai teológiai kutatás célját, s elhelyezzük azt a teológián belül. Ez azonban a legkevésbé sem tekinthető egyszerű vállalkozásnak: a bibliai teológia célkitűzése egyike a legvitatottabb kérdéseknek. Az erre adott válaszok nagyban különböznek egymástól; márpedig a bibliai teológia művelése nagyban függ ettől a választól. A tradicionális teológiai tudomány hajlik arra, hogy a teológia három jellegzetességét különböztesse meg: történeti, rendszeres és gyakorlati tudományként emlegetse a teológiát. E keretbe pedig igen nehéz beilleszteni a bibliai teológiát, hiszen mind a történeti, mind a rendszeres jelleget önmagáénak mondhatja ez a viszonylag fiatal tudományág. Vajon interdiszciplináris tudományról van szó, amely más teológiai diszciplinák eredményeit integrálja, avagy független helyet kell neki biztosítanunk az írásmagyarázat és a rendszeres teológia határán?

E kérdés megválaszolásakor gyakran szoktak utalni a bibliai teológia fogalmának keletkezésére, ami a többi tudományághoz képest későinek mondható. A reformáció a „sola Scriptura” elvét vallotta, tehát arra helyezte a hangsúlyt, hogy a Szentírás az egyetlen forrása az egyházi tanításnak. Következésképpen ki kell fejtenünk a Szentírás mondanivalóját, s az Ószövetség és Újszövetség különböző mondanivalóit egymás összefüggésébe kell

állítanunk. A bibliai teológia fogalma ennek megfelelően nemsokára jelentkezett: 1629-ben a német teológus, Wolfgang Jacob Christmann írt egy „Teutsche Biblische Theologie” című művet, amely a protestáns ortodoxia jellegzetes írása volt. A kor elterjedt módszerének megfelelően ő is kereszt-referenciákat keresett a Biblia különböző részei között, s a legfontosabb bibliai fogalmak segítségével kívánta megragadni a Biblia mondanivalóját — amely aztán fölhasználható dogmatikai kijelentések megfogalmazására is. A *loci communes* módszere, a konkordancia-munka volt jellemző erre a kötetre éppúgy, mint a korra magára is.

Nyilvánvaló azonban, hogy ez a módszer ma már nem lehet kielégítő számunkra. Ugyan nem becsülhetjük alá az ilyen vizsgálat eredményeit sem, mégis a bibliai igék e módszer által a *dicta probantia* (bizonyító helyek) szintjére süllyed, s a szövegek történeti értéke másodlagos marad. Éppezért jogos H.-J. Kraus megállapítása: ő a bibliai teológia történetének megírásakor a kezdőpontot másutt keresi, éspedig a történeti-kritikai bibliatudomány keletkezésekor. A történeti-kritikai bibliatudomány eredményeképpen a bibliai teológia ellenpárjává vált a dogmatikai teológia kifejezésnek, s azt akarta kifejezésre juttatni, hogy a bibliai szövegek eredeti értelmét kutatja — szemben a dogmatikával, ami az egyház tanítása kell maradjon. Világos ugyanis, hogy e kettő nem azonos, még akkor sem, ha sok kérdésben megegyezik, s mindig párbeszédben kell maradjon a kettő. A történeti-kritikai kutatás azonban búcsút int a *dicta probantia* módszernek és az egyes bibliai igéknek önálló értéket tulajdonít, attól függetlenül, hogy később, az egyház tanításában milyen szerepet töltött be az illető ige. Aligha volt tehát véletlen, hogy a Biblia történeti-kritikai kutatását sokáig (néha még ma is) veszélyként értelmezték az egyházi tanítás vonatkozásában.

A bibliai teológia kifejlődésében tehát egyfajta mozgást figyelhetünk meg: a dogmatikáról áttevődik a hangsúly a történeti kutatásokra; ennek következményeképpen az a kísértésünk támadhat, hogy a dogmatikától elhatároljuk a bibliai teológiát és inkább az exegézis mellé helyezzük. Ez a látszat azonban csalóka. A bibliai teológia ugyanis több, mint az exegetikai eredmények összegzése; elég gyatra bibliai teológiát írnia az, aki egyszerűen a kommentárok eredményeit ollózná össze egy kötetbe! A bibliai

teológia célja nem csupán az, hogy összefoglalja, amit az exegeták mondtak, hanem az is, hogy rendezze azokat, s olyan belső koherenciát érjen el az egyes igék írásmagyarázatának összegzésakor, amely ugyan különbözik a dogmatikai rendszertől, de transzcendálja az exegetikai eredményeket is. A bibliai teológia helyét tehát nem a rendszeres teológia berkeiben találjuk meg, de nem is egyszerűen a történeti diszciplinák között. „Köztes” tudományágról van szó, amely fölhasználja ennek is, annak is az eredményeit, s a történeti tények ill. a teológiai/filozófiai gondolatok egybemosásával fejt ki saját értelmezését a Bibliáról.

Történeti tények és teológiai gondolatok egybemosása — vajon tényleg ez lenne a dolgunk? Nem sokkal inkább meg kellene különböztetnünk a történeti eredményeket és a dogmatikai rendszereket egymástól? Nem a megkülönböztetés teszi a teológust? A történeti kritika valóban kínosan ügyel arra, hogy megkülönböztesse a történeti tényeket és a racionális hipotéziseket. S a radikális fordulópont valóban éppen az volt a teológiában, hogy a bibliai szövegeket immár nem a nagy dogmatikai témák bizonyító helyeként értelmezzük, hanem a szövegek eredeti, történeti értelmét tesszük meg rendszerünk alapjává. Aligha volt véletlen, ha a XIX. század végén a *sensus historicus* és a *sensus literalis* a biblia-tudósok számára ugyanazt jelentette.

Nyilvánvaló, hogy a történeti-kritikai írásmagyarázat eredményei kihívást jelentettek az egyházi tanítás számára. Ennek következményeként az egyház tanításának több részét kellett új fényben megvizsgálnunk, és sok korábbi véleményt újra kellett értékelnünk. A bibliai teológia megjelenése mérőföldkő volt eközben, s segítette az egyházat abban, hogy válaszolni tudjon a történetikritikai írásmagyarázat kérdéseire. Néhány példa azonban megvilágíthatja ezt a tényállást. A teremtés például mindig is központi témája volt a dogmatikai rendszereknek (nevezetesen az a tény, hogy Isten a „*to próton*”, vagy a „*próton kinoun akineton*”); e tételt a Biblia fényében úgy lehetett magyarázni, hogy Isten az egész immanens világ Ura, hiszen Ő teremtette. A bibliai teológia azonban kimutatta, hogy a Teremtőről és a teremtésről szóló bibliai bizonyágtétel meglehetősen szekundér (bár tartalmilag kétségkívül igaz az, amit a dogmatikák írnak): elsődleges fontássága inkább az

egyiptomi szabadításnak van. A latin-amerikai felszabadítás-teológia ma is erre az évszázados ismeretre utal. Nem csak valaminek a materiális jelenléte, de történeti helye is jelentőséggel bír!

Egy másik jó példa lehet Jézus és a törvény kapcsolata. Nem szükséges itt kifejtenuünk, hogy az evangélium és a törvény dialektikus kapcsolata milyen fontosságú volt a dogmatikán belül: Luther Márton döntőnek tartotta azt teológiájában (jóllehet ő maga nem írt dogmatikát), de a XX. században is egy óriási lázadás újította meg a dogmatikai párbeszédet. Barth Károly volt az, aki megfordította a sorrendet, s a régi lutheri „törvény és evangélium” helyett az „evangélium és törvény” sorrendjét vezette be. Hiszen csak Jézus Krisztus evangéliumának fényében döbbenhetünk rá igazán saját bűnösségünkre! — A bibliai teológia azonban figyelmet szentel a történeti Jézusnak is, és Jézus igehirdetését, ill. törvénymagyarázatát a korabeli zsidóság törvényértelmezésének összefüggésébe állítja. Eközben megállapítja, hogy a történeti Jézus sokszor eltért kora törvénymagyarázásától, de mindig visszautalt az írott törvényre; e nézetével persze aligha állt egyedül a korabeli zsidóságban. E látásmód eredménye mármost az, hogy a törvény és a Krisztusról szóló evangélium immár nem egymással szembenálló felek, hanem együtt állnak szemben a Jézus korabeli zsidósággal. Jézus írásmagyarázata inkább a törvény aktualizálása és intenzifikálása volt. E kettő azonban egy síkon mozog, ha úgy tetszik tradíció-láncot képez, míg a mózesi törvény és a zsidóság törvénymagyarázása képezi a másik (legalább annyira legitim, de különböző) tradíció-vonalat.

E két példa talán kellőképpen mutatja, hogy a bibliai teológia szenzitív mind a dogmatikai kérdésfeltevések iránt, mind pedig a történeti kutatások iránt. Arra a következtetésre juthatnánk, hogy a bibliai teológia a történeti kritika és az egyházi elkötelezettség gyermeke — ez nagyjából helyes is. Újabban azonban olyan fejleményeknek lehetünk tanúi, amelyek mind a bibliai teológia módszerét, mind pedig lényegét kérdőjelezzik meg (B.S. Childs nem átal a bibliai teológia kríziséről sem beszélni — jóllehet ő ezt csupán egyfajta bibliai teológiára érti). A legnagyobb probléma abban rejlik, hogy a történeti kritika egyre kisebb részletek felé fordul; ez pedig veszélyezteti a bibliai teológia átfogó jellegét. A

nyelvhasználat nyilván mutatja ezt a veszélyt: az utóbbi évtizedekben egyre inkább megszoktuk, hogy külön beszéljünk az Ószövetség teológiájáról, az Újszövetség teológiájáról, de akár a Jahwista teológiájáról (H.W. Wolff), a zsoltárok teológiájáról (H.-J. Kraus, H. Spieckermann), vagy akár egy kor teológiájáról is (a fogság teológiájáról D. Raitt). Eközben a „teológia” kifejezés egyre inkább elveszíti átfogó jellegét, s rész-mondanivalók kifejezésére szolgál. A bibliai teológia dilemma előtt áll: vagy elveszíti „holisztikus” jellegét, vagy csökken az a képessége, hogy az egyház számára közvetítse a részeredményeket, s így relevanciája vész. Nem véletlen, hogy az utóbbi években egyre többen kísérleteznek az egész Biblia teológiájának megírásával — ám ennek kimenetele még nem világos.

Ebben az átmeneti helyzetben is ki lehet tartani a bibliai teológia alábbi jellegzetességei mellett:

1) A bibliai teológia fogalma olyan kutatást jelent, amely egyszerre koncentrálna az exegetikai módszerekre és eredményekre. Ez azt is jelenti, hogy interdiszciplináris kell maradjon, s nem annyira a részeredmények elérésével kell foglalkozzon, mint azok egymáshoz való viszonyával, elsősorban azzal, hogy az egyes igék egyszeri, történeti (*eph'apax*) értelme hogyan befolyásolta a későbbi fejleményeket. A bibliai igék reinterpretációja már a bibliai korban fontos témája a bibliai teológiának.

2) Ha sikerül olyan tradíció-vonalakat fölvázolnunk, amelyek egységbe képesek hozni az egyes igéket, úgy egészen bizonyos, hogy maga ez a történelem is kijelentés értékű lesz. A bibliai teológiának ezt kell kutatnia, hiszen ez sem a részletekbe menő exegetikának, sem pedig a dogmatikának nem főadata. Egyfajta meta-teológiát kell keresnünk, amelyben a történeti értelem történelmi értelemmel egészül ki.

3) Ennek során külön problémaként fog jelentkezni a kánon kérdése. Ha megpróbálnánk meghatározni azon igéket, amelyeket már eleve kanonikus igénnyel írtak, úgy egészen bizonyos, hogy rendkívül szűk kör lenne azon igék összessége, amelyeket ilyen intencióval szereztek. A kanonikussá válás folyamatát sem az exegetika, sem a dogmatika nem tudja érzékelni: speciálisan bibliai

teológiai témával van dolgunk. Az igék utóhatásának sajátos formája a kanonikus fölhasználás.

4) Végül, de nem utolsó sorban meg kell említsük, hogy mindezt XX. századi gondolkodásunkkal kompatibilis rendszerbe kell foglaljuk. Struccpolitika lenne azt állítanunk, hogy képesek vagyunk fölfogni a bibliai igék értelmét úgy, amint azt szerzőjük vélte. A bibliai teológia egyszersmind azzal az előfeltevéssel is foglalkozik, amely minden exegeta vagy dogmatikus sajátja, ha a Biblia felé fordul. Ezek föltérképezése (ha úgy tetszik: bevallása) éppenséggel nem elleplezi a Biblia mondanivalóját, hanem a tudományos tisztességhez tartozik, hiszen kifejezésre juttatja, hogy a Biblia szövege az elsődleges, a mi interpretációnk pedig a másodlagos. Ne feledjük, hogy a nagy teológiai rendszerek is mind olyan kifejezésekkel operáltak, amelyek nem a Bibliából fakadtak: történelem, kijelentés, stb. E fogalmak a *tertium comparationis* szerepét tölthetik be a Biblia és a XX. századi ember találkozásakor.

*Függelék II.***A „KANONIKUS MEGKÖZELÍTÉS”**

A „kanonikus megközelítés” (canonical approach) fogalmát B.S. Childs hozta létre a hetvenes évek közepén, s az általa képviselt irányzat azóta is foglalkoztatja a szakirodalmat. Elöljárójában jegezzünk meg annyit, hogy e megközelítés sikere minden bizonnyal abban rejlik, hogy azt igéri: sikerül feloldania a lassanként tradicionálisnak nevezhető dichotómiát az őszövetségtudományban, nevezetesen a „liberális” és „konzervatív”, a „tudományos” és „egyházi”, az „objektív” és a „hitvalló” bibliatudomány között. Childs úgy látja, hogy a két gyakran szembenálló szempont találkozik egy olyan fogalomban, amely mind a történeti-kritikai bibliatudomány, mind pedig a dogmatika számára központi jelentőségű — s ez a fogalom a kánon.

Childs (aki maga az egyik legelismertebb európai őszövetségtudományi központban, Baselban tanult W. Baumgartnernél, s jelenleg az egyik legnagyobb amerikai egyetem tanára: a Yale Universityé) először is azt szögezi le, hogy lehetetlen eltagadnunk a történeti-kritikai írásmagyarázat hatalmas eredményeit az egyes igék magyarázatánál. Jó okunk van dogmatizmusval vádolni azt, aki mindezt tagadná. Ugyanakkor azonban lehetetlen eltagadnunk, hogy a tudományos koncentráció milyen sok veszteségeket is okozott az eredmények fölhasználásában: az akadémiai tevékenység éppenséggel nem hatott le pozitívan az egyház önértelmezésére és missziói tevékenységére. Csupán önmagunkat csapnánk be, ha akár egyiket, akár másikat tagadnánk, s mindkét szempont létjogosultságát el kell ismernünk. Következésképp egy olyan új módszer kidolgozása a feladatunk, amelyik mindkét igényt kielégíti. Ez történik meg, ha — miután az egyes bibliai igék keletkezésének történeti hátterét megvizsgáltuk — figyelmünket a kánonra, a már létező igék kanonikus fölhasználására koncentráljuk. Ez egy

történeti kérdésföltevést jelent, hiszen nem csupán a keletkezés az érdekes számunkra, hanem a megszületett igék utóhatása is (jegyezzük meg: ennek kutatása is megtörtént a történeti-kritikai tudományon belül, csak külön műfajban, az írásmagyarázat-történetben). Ugyanakkor pedig erre a kérdésre a dogmatika is kell ügyeljen, hiszen a nagy hitbeli döntések éppen a kanonizálás során születtek meg.

Childs hangsúlyozza, hogy a kanonikus megközelítés nem akar külső (dogmatikai) szempontokat és kategóriákat erőltetni a bibliai igékre: nem akarja „elnyomni” az exegézis eredményeit. Sokkal inkább az az interpretatív struktúrát akarja kutatni, amit a kanonizálás során a szövegeknek tulajdonítottak. Mindez azonban mármár szemrehányásként is hangozhat (Childs maga is így gondolta): hiszen a jelenlegi történeti-kritikai exegézis pont a kanonizálás folyamatát, annak történetiségében, tette zárójelbe. Úgy tűnik, e szempont hangsúlyozásával Childs egy vonalban van a német tradíciókritikai iskolával, amely az Ó- és Újszövetség különböző tradícióvonalait vizsgálta („trajectories”), és ezek fölvázolásával gondolta bemutatni az Ó- és Újszövetség teológiáját. Ám sosem volt teljes e történelem bemutatása (aligha tudjuk megokolni, hogy miért zárul le ez a vizsgálódás a szövegek megszületésével), s a tradícióanyagok áthagyományozásának vizsgálata így *l'art pour l'art* tevékenység maradt. Mindez persze egyáltalán nem felelt meg a történeti tényeknek, hiszen a vallásos gondolatok hagyományozása sajátos kapcsolatot hozott létre Isten igéje és Isten népe között, s egy olyan egyedülálló láncolatot képezett a generációk között is, amely kötelező érvényűnek bizonyult a jövőre nézve. Ez a normatív, meghatározó jelleg volt aztán, ami a kanonikus szöveg létrehozását szükségessé tette: Isten igéje immár nem csupán adva volt, hanem hatékonysága is garanciát nyert a kánon által. Amikor Childs a szövegek „kanonikus intencionalitásáról” beszél, azt gondolja, hogy ez a folyamat igenis tudatos volt, egyáltalán nem véletlenszerű, s fenti megállapításunk egyszerre érvényes magának a kánonnak a tartalmára, éppúgy mint a kanonizálás folyamatára.

Vajon miért maradt hosszú ideig vak és süket a történeti-kritikai bibliatudomány e sajátos történeti kérdés vonatkozásában? Miért nem követték végig a tudósok figyelmükkel a szövegek teljes

történetét, miért elégedtek meg félmunkával? Childs válasza erre az, hogy a tudósok hajlanak arra, hogy múltbeli történetet rekonstruáljanak, s hogy e rekonstruált történelemben helyezték el a bibliai igéket — ám ez a történelem és így az interpretáció maga is szükségszerűen hipotetikus maradt. A történeti kritika persze soha nem felejtette el hangsúlyozni azt, hogy munkája hipotetikus és interpretatív természetű (érdekes módon csak ellenségei felejtették el...) Mégis, figyelmünket kizárólag arra összpontosította, ami a szöveg mögött volt, s magát a szöveget e háttér következményeként magyarázta. (Nyelvileg megjegyzendő, hogy Childs itt a *behind the text*, ill. ellentétként a *devant the text* kifejezéseket használja. Ez magyarul kétségtelül „mögötte” és „előtte”. Ha azonban időileg gondolkozunk, akkor sajnálatosan fordítva kellene ezt mondanunk magyarul: a szöveg „előtt” és a szöveg „után”). Ezt a helyzetet két szempontból is kritizálja Childs. Először is hangsúlyozza, hogy a helyes interpretatív összefüggést csakis annak a közösségnek a köreiből találhatjuk meg, amely hallgatta, majd pedig hagyományozta az igét. Nem vitás ugyan, hogy fontos a múlt (hipotetikus) történeti körülménye is, de az interpretáció szempontjából a receptor is fontos, nem csupán a küldő. (A kommunikációelmélet megkülönbözteti egymástól a „sender”-t, az üzenet küldőjét, és annak elfogadóját, a „receiver”-t.) Az igehallgatók közössége volt a receptor, tehát a Biblia kanonikus formájának szociográfiai összetevője.

Childs második kritikája szilárd történeti alapokon nyugszik: a jelenlegi történeti-kritikai szemlélet indokolatlanul parancsol megálljt a vizsgálódásnak abban a pillanatban, amikor a szöveg megszületett. „The concern is to illuminate what lies 'ahead' (devant) of the text.” Már a redakciókritikai módszer is arra tanított, hogy milyen fontosak voltak azok a megjegyzések, kiegészítések vagy helyesbítések, amelyeket a bibliai szövegek hagyományozói eszközöltek ki. E változtatások (de adott esetben: helyeslő megerősítések) sorából kiemelkedik egy pont: nevezetesen a szöveg végső formájának („final form”) megjelenése; rövidzárlatnak tarthatjuk, ha a történeti-kritikai kutatás negligálja a kezünkben levő szöveg kanonikus jellegét, ti. ezt a végső formát. Hiszen e forma nem csupán a keresztyén hit materiális alapja, hanem egy

olyan diszpozíció is a Biblián belül, amely az üdvtörténet elemeit sajátos fényben tünteti fel, s minden egyebet ez alá rendel. E végső forma kétségkívül néhány jellegzetességet kiemel, ismét másokat pedig háttérbe szorít. E lépéssel azonban azonban meghatározza számunkra azt a referencia-rendszert, amely bennünket is segít a kánon egyes elemeinek elhelyezésében. A történeti kritika csak akkor lehet megfelelő módszer, ha a kánon által így meghatározott referencia-rendszert is figyelembe veszi.

Úgy tűnik, hogy Childs „kánonkritikája” az egyetlen helyes módszer tehát, hogy bemutassuk az Ó- és Újszövetség keletkezésének sajátosságait: hiszen ezek az iratok nem egyszerűen irodalmi sajátosságaik révén lettek élő és ható Igékké, hanem elsősorban annak révén, hogy a hallgatók-befogadók Isten Igéinek tartották őket. Márpedig e sajátosság történeti lecsapódását igenis hangsúlyoznunk kell századunk történeti-kritikai írásmagyarázatában.

Azt hiszem, Childs nézetének e rövid bemutatása nyilvánvalóvá teszi, hogy tudósunk nem a történeti módszer ellensége: sokkal inkább arról van szó, hogy teljességre akarja vinni a történeti exegézist. Childs Exodus-kommentárja a XX. századi bibliatudomány mesterműve, mely példaadóan foglalja össze a megelőző évtizedek történeti kutatását, ám mindig figyelemmel van a 2Móz sajátos, kanonikus használatára is. Ha tehát Childs kritizálja a történeti-kritikai módszert, úgy csupán e módszer hiányosságairól lehet szó, s éppenséggel az a célja, hogy a Biblia teljes történeti dimenzióját érvényre juttassa. E munkássága során úgy véli, hogy ha kizárólag a történeti adatokat gyűjtjük egybe, az nem lehet több, mint a Szentírás corpusának a csontváza, s nem reprezentálja a Biblia keletkezésének komplex folyamatát a maga teljességében. Kérdései épp ezért kissé eltérnek a szokásostól: „Hogyan gyakorolt tekintélyt egy irat, s ki fölött? Mi rejlik egy könyv gyűjteménye mögött egy adott történeti korban? Milyen csoportok végezték a gyűjtést, s mennyire befolyásolta e csoportokat koruk történeti helyzete?” Mi természetesen még tovább is kérdezhetünk: Vajon tényleg olyan sajátos tényező volt a „hívők közössége” (community of faith), mint Childs tudni véli? Végeredményében a kanonizáció folyamata hosszú volt — nem elegendő itt a végső kanonizációs

döntésre utalnunk, melynek történeti körülményei egyébként sem világosak (Kr.u. 100) —, s a kanonizálás okai messze nem voltak egységesek: jócskán eltértek egymástól. Ennek következtében azon kritériumok, amelyek alapján egy iratot kanonikusnak tekintettek, az idők folyamán változáson mentek keresztül. E folyamatnak csupán egy része volt, amikor a Jamniai Zsinat döntést hozott a kánon tartalmáról. Ám nem ez a zsinat hozta létre a kánon fogalmát; azonkívül pedig azok a körülmények, amelyek a Jamniai Zsinathoz vezettek, meglehetősen egyedülállók voltak: a Zsidó Háború elvesztése után a zsidó állam megszűnt létezni, s a zsidó közösségnek ki kellett dolgoznia azokat a materiális alapokat, amelyek tovább élését és integritását a diasporában is garantálták. Ebben az időben azonban Mózes Törvénye már régen kanonikus volt; a Pentateuchos kanonizálásának történeti összefüggései márpedig egészen másfélék voltak: a perzsa kormánynak szüksége volt egy olyan törvény-kódexre, amelyik tartalmazta a zsidó törvényeket — egy átfogó törvénykönyv segítségével akarták provinciájukat „demokratikusan” kormányozni, a kormányzottak akarataival egyetértésben. — Úgy vélem tehát, helyesebb lenne, ha „hívők közösségeiről” beszelnénk, tehát többes számban, hiszen így tudjuk csak kifejezésre juttatni a kanonizáló közösség sokrétűségét. Mindazáltal nem ez az egyetlen pont, ahol kritizálhatjuk Childs nézeteit. Nyilvánvaló, hogy a „kánon” és „kanonizálás” rendkívül széles köröket fog át, s a történeti kritika nem szorítkozhat eközben egyik vagy másik történeti helyzetre vagy kanonikus tartalomra: a szövegek kanonikus használata történeti jelenség, a szó legszorosabb értelmében, s következésképp finoman cizellált distinkciókat kell tennünk a „kanonikus használaton” (canonical use) belül is. Childs eljárásával az a nagy probléma, hogy tudósunk vizsgálódását korlátozza a bibliai szöveg kanonikus használatára a *kanonizáció végső pillanata előtt*. Ennek okát azonban sehol nem adja meg. Márpedig ha tényleg azt akarná megvizsgálni, mi van a szöveg „előtt” (devant), akkor nem szabadna megállnia a kánonképzés pillanatában, hiszen a későbbi korok (például a Középkor vagy a Reformáció) magyarázata mind a Biblia „utótörténetéhez” tartozik (Wirkungsgeschichte), s nem vitás, hogy e korok is kanonikusnak tekintették a Biblia szövegét. Van különbség

kanonikus használat és kanonikus használat között a jamniai kanonizálás előtt és után? Ha igen, vajon mi ennek a kánonképzésre magára a következménye — e kérdéseket Childs nem tárgyalja.

Mindez megfordítva is igaz: vajon miért emeli ki Childs a „végső forma” kanonikus használatát a hagyományozás folyamataból? Mi indokolja, hogy ezt a formát az összes többi forma fölé helyezi? Nincs jogunk például fölhasználni a Biblia előző formáit bibliafordításainkban (így tesz például a Károli-fordítás a Septuaginta szövegével sok helyütt)? Ha egy olyan szövegünk van, mint amilyet J. Barr idéz (1Sám 14,41) — ahol ti. a LXX variánsa jobb, s a TM nyilvánvalóan romlott — nincs jogunk kijavítani a szöveget az egyértelműen helyes változatra? Úgy tűnik, itt Childs minden tiltakozása ellenére is dogmatista, hiszen a kanonikus használatok láncolatából kiemel egy pontot, s azt teszi meg abszolút érvényűvé — csakhogy ilyen döntés hozatalakor soha, sehol nem hivatkozhat magára a Bibliára, míg abban igazat kell adjunk neki, hogy egyébként kanonikus használatra magára igenis sok példa van mindkét szövetségben. Helyesebb tehát azt mondanunk, amit Barr már 1966-ban hangsúlyozott: a kanonizálás kumulatív folyamat volt, s ennek komolyan vétele a fontos annak az elrendezésében, amit Isten népe tapasztalatként hagyományozott tovább. Ez az elrendezés, nem vitás, jövőt meghatározó tényként volt jelen a választott nép történetében. Persze, voltak váltoállítások e kumulatív folyamat során; e fordulópontok azonban nem annyira a kánon tartalmát, mint inkább a meglévő tartalom interpretációját érintették (ld. például az Ézs 53 magyarázatának változásait). Nem vitás, hogy egy-egy ilyen váltó felekezetek, vagy éppen vallások szétválásának a pontjává is lett. Így tehát nem vitás, hogy a kanonikus megközelítés igen fontos módszerré vált és nyilvánvalóan az is marad a történeti-kritikai írásmagyarázaton belül. A jelen sorok írója azonban úgy véli, hogy a jövőben fontos modifikációval fog hatni e módszer.

Először azt hangsúlyozom, hogy nyilvánvalóan föl kell majd adni azt a nézetet, hogy a kanonikus döntés pillanatát hangsúlyozzuk. E pillanatok igencsak a történeti akcidentalitás égisze alatt zajlottak le, s így nehezen vonhatunk le belőlük általános érvényű irodalmi igazságokat. Csupán arra hadd utaljak, hogy mennyire

eltért egymástól az alexandriai és a palesztin kánon. Az előző jellege sokkal átfogóbb, s csak az utóbbiban található meg az exkluzivitás mozzanata. A kettősség olyannyira teljes, hogy hosszú ideig konkurrenciaként sem érezték a két kánon jelenlétét (csupán Hieronymus hangsúlyozza a *hebraica veritas* fogalmát, szemben a görög fordítással és kánonnal). Az alexandriai kánon azonban nyilván egy olyan terv, amely a zsidó közösséget óhajtotta bemutatni idegenek számára, ill. a zsidó közösségen belül a nevelés és fennmaradás céljainak szolgált. Mintája ennek megfelelően a görög kultúra-ideál, amely szintén produkált egy hozzávetőleges tantervet azok számára, akik a hellén műveltséget magukénak óhajtották mondani. Érdekes módon itt jelentkezik a hármas beosztás először: eredetek (Homérosz), történetírás (Hérodotosz, Thukididész), ill. szépirodalom (elsősorban drámák). Megjegyzendő, hogy ennek értéke mennyire relatív lehetett, hiszen éppen olyan „apróságok” maradnak ki, mint a görög filozófusok művei. Ám a Tóra—Nebiim—Ketúbim hármasság tökéletesen ennek felel meg, s az alexandriai kánonban még éppoly nem kötelezően elhatárolt az anyag, mint a görög nevelés-ideálban: aki akarja, hozzáfűzi vagy elhagyja a tényleges irodalom egyik vagy másik darabját; a lényeg az, hogy 80-90 %-ban mégiscsak ugyanazon műveket olvasták mindenütt a hellenizmus hívei.

Nem hangsúlyozom, hogy ez a nézet mennyire nem applikálható a jamniai eseményekre; csupán annyit hadd hangsúlyozok, hogy akár Jamniához, akár Alexandriához ragaszkodunk kizárólagos érvennyel, a kanonikus szempontot magát szűkítjük le. Ehelyett hadd térek második vélekedésemre: szerintem Childs megfogalmazásával olyan problémát érintett, amivel a történeti-kritikai bibliatudomány immár évszázada vívódott. Ha valaki végigtekinti az elmúlt század bibliai kommentárirodalmának nyelvezetét, akkor azt látja, hogy a különböző módszerek néha ugyanazon terminológiával, de egészen más aspektusból vizsgálják azokat a szövegrészeket, amelyek egy-egy bibliai szakasz keletkezése után kerültek a szövegállományba. Mind az irodalomkritika, mind a tradíciókritika, mind pedig a redakciókritika „későbbi betoldásokról”, „glosszákról”, „redakcionális jegyzetekről”, „magyarázó kiegészítésekről” beszél. Kiértékelésükben széles

spektrum mutatkozik meg: Egy B. Duhm pl. nemesen elhagyja ezeket az általa későbbinek vélt szakaszokat, mások lefordítják, de magyarázatlanul hagyják, ismét mások (akikhez jómagamat is számítom) néhol fontosabbnak tartják e megjegyzéseket az eredeti szövegeknél maguknál is. Egyben azonban megegyeznek még a legszélsőségesebb nézetek is: a szöveg nem maradt úgy, ahogy eredetileg megírták, hanem hagyományozták azt; a szöveg „használatban” volt, s e használat mindig vallásos jellegű. Extrém megfogalmazás, ha „kanonikus használatról” vagy „intencionalitás-ról” beszélek, de mindenképp fedi a valóságot. Childs tehát ezt a mozzanatot ragadja meg, s ebben korszakos érdeme van — nem vitás. Véleményem szerint a jövő lényegesen modifikálni fogja nézetét, amennyiben azt fogjuk kutatni, hogy mi a különbség *receptió* és *receptio* között? Akár a kanonizálás céljával is: nincs ezer különböző módja annak, ahogy egy szöveget értelmezni és fölhasználni lehet? A bibliai citátumok az Újszövetségben azt mutatják, hogy igenis sokfajta módszerrel lehetett elérni a kitűzött eredményt, s még messze vagyunk attól, hogy ezeknek klasszifikációjával valamelyest rendet teremtsünk kanonikus gondolkodásunkban. A jövő évtizedek bizonnyal ezzel foglalkoznak majd.

Ez utóbbi eredmény talán merész és provokáló is: Bármily újnak tűnjék is Childs tétele, tény az, hogy a héber hagyományozás („Traditionswesen”) vizsgálatának problémáját veti föl, s ezzel hűséges, ne mondjam jó követője egy M. Noth-nak vagy egy G. von Radnak. Munkássága jól illik a XX. század módszertani erőfeszítéseinek történetébe; új korszak majd akkor nyílik, ha a Childs által javasolt lehetőségeket kimerítettük.

BIBLIOGRÁFIA

ÓIZRAELI VALLÁSTÖRTÉNETEK

R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, I-II, Göttingen 1992

W. Baumgartner, *Geschichte der israelitischen Religion* (egyetemi előadások 1950-ből; kézirat)

F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge (Mass.) 1973

G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlin/New York 1969

G. Hölscher, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, Gießen 1922

Y. Kaufmann, *The Religion of Israel. From the Beginnings to the Babylonian Exile*, London 1961*

S.T. Kimbrough, *Israelite Religion in Sociological Perspective. The Work of Antonin Causse*, Wiesbaden 1978

E. König, *Geschichte der alttestamentlichen Religion*, Gütersloh 1915

W.O.E. Oesterley/T.H. Robinson, *Hebrew Religion, its Origin and Development*, London 1930

* A figyelmes olvasó azt érzékelheti, hogy e munkából viszonylag kevés adatot vettem át. Valóban, Kaufmann árnyék-boxolása J. Wellhausennel (J.D. Levenson kifejezése) nehezzé teszi e munka fölhasználását. Különbségtétele: *elóhi* (transzcendens), ill. *al-elóhi* (meta-transzcendens/??), melynek nyilvánvaló célja, hogy az előzőbe utalja az izraeli vallást, az utóbbiba pedig a pogány (sic!) vallásokat, kissé ideológiai színezetű; egyébként is igen nehéz meghatározni, mi tartozhat a transzcendens, ősi világba (*hawájá qadmóná*), és mi a meta-transzcendensbe (*hawájá al elóhít*). Ha pedig az előbbit költészeti-elméleti és gyakorlati részre osztja, s a mítosz, ill. mágia fenomenológiai egységeit utalja mellé, úgy válaszom egyszerűen: nem. — Mindezek a tények kissé nehezzé teszik számunkra, hogy Kaufmann műve esetén észrevegvük: a XX. század egyik legnagyobb bibliaudósát tisztelhetjük Kaufmannban.

- H. Ringgren, *Israelite Religion*, Philadelphia 1966
W.R. Smith, *Die Religion der Semiten*, Freiburg i.B. 1899

EGYÉB VALLÁSTÖRTÉNETI KÖNYVEK

- P.R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, London 1968
P.R. Ackroyd, *Israel under Babylon and Persia*, Oxford 1970
Y. Aharoni, *Das Land der Bibel. Eine historische Geographie*, Neukirchen-Vluyn 1984
J. Aistleitner, *Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra*, Budapest 1959
W.F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, Harmondsworth 1949
W.F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore 1957 (3rd edition)
A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I-III, München 1953-59
G.W. Andersen (ed.), *Tradition and Interpretation*, Oxford 1979
M. Avi-Yonah/E. Stern (eds.), *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* (4 kötet), London/Jerusalem 1975-78.
E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984
H.J. Boecker, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, Neukirchen-Vluyn 1984 (2. Aufl.)
R.E. Clements, *Prophecy and Tradition*, Atlanta 1975
J. Coppens, *Le messianisme royal*, Paris 1968
F. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum* (WMANT 49), Neukirchen-Vluyn 1978
F. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992
J.A. Dearman (ed.), *Studies in the Mesha Inscription and Moab*, Atlanta 1989
W. Dietrich, *Israel und Kanaan* (SBS 94), Stuttgart 1979
H. Donner/W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, I-III, Wiesbaden 1971-73 (3. Aufl.)
O. Eißfeldt, *Kleine Schriften*, I-VI., Tübingen 1962-79
I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Oxford 1967 (2nd edition)
L. Epsztein, *La justice sociale dans le proche-orient ancien et le peuple de la Bible*, Paris 1983
G. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus* (BZAW 91), Berlin-New York 1964

- G. Fohrer, Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte (BZAW 115) Berlin-New York 1969
- K. Galling, Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter, Tübingen 1964
- F. Gabrieli (ed.), L'antica società beduina, Roma 1959
- G. Garbini, History and Ideology in Ancient Israel, New York 1988
- J.G. Gammie, Holiness in Israel, Minneapolis 1988
- E.S. Gerstenberger, Wesen und Herkunft des „Apodiktischen Rechts“ (WMANT 20), Neukirchen-Vluyn 1965
- E.S. Gerstenberger, Jahwe — ein patriarchaler Gott? Stuttgart 1988
- H. Gese/H.P. Rüger, Wort und Geschichte. FS K. Elliger (AOAT 18), Neukirchen-Vluyn 1973
- C.H.J. de Geus, The Tribes of Israel (SSN 18), Assen/Amsterdam 1976
- J.C.L. Gibson, Textbook of Syrian Semitic Inscriptions. I-III, Oxford 1971-1982
- C.H. Gordon, Ugaritic Textbook (AnOr 38), Roma 1965
- N.K. Gottwald, The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, Maryknoll 1979
- N.K. Gottwald, The Hebrew Bible. A Socio-Literary Introduction, Philadelphia 1985
- H. Gunkel/J. Begrich, Einleitung in die Psalmen, Göttingen 1933
- A.H.J. Gunneweg, Leviten und Priester (FRLANT 89), Göttingen 1965
- J. Gray, The Legacy of Canaan (VTS 5), Leiden 1965 (2nd edition)
- P.D. Hanson, The Dawn of Apocalyptic, Philadelphia 1975
- M. Haran, Temples and Temple-Service in Ancient Israel, Oxford 1978
- S. Herrmann, Gesammelte Studien zur Geschichte und Theologie des Alten Testaments, München 1986
- F.L. Hoßfeld, Der Dekalog (OBO 45), Fribourg/Göttingen 1982
- B. Janowski, Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes „am Morgen“ im Alten Orient und im Alten Testament. Bd. I: Alter Orient (WMANT 59), Neukirchen-Vluyn 1989
- E. Janssen, Juda in der Exilszeit (FRLANT 69), Göttingen 1956
- Jörg Jeremias, Das Königtum Gottes in den Psalmen (FRLANT 141), Göttingen 1987
- A.R. Johnson, The Cultic Prophet in in Ancient Israel, Cardiff 1944
- O. Keel (ed.), Monotheismus im Alten Testament und in seiner Umwelt (BiBe 14), Fribourg 1980
- O. Keel, Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes (OBO 33) Fribourg/Göttingen 1980
- O. Keel/M. Küchler, Orte und Landschaften der Bibel. I-II, Einsiedeln/Zürich/Köln 1982-84

- O. Keel/C. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, Freiburg/Basel/Wien 1993 (2. Aufl.)
- P.G. Kirkpatrick, The Old Testament and Folklore Study (JSOTSS 62), Sheffield 1988
- E. Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln, I-II, Leipzig 1915
- K. Koch (ed.), Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments, Darmstadt 1973
- K. Koch, Die Profeten, I-II, Stuttgart 1988 (2. Aufl.)
- K. Koch, Studien zur alttestamentlichen und altorientalischen Religionsgeschichte, Göttingen 1988
- K. Koch, Spuren hebräischen Denkens (Ges. Aufs. 1), Neukirchen-Vluyn 1991
- M. Köckert, Vätergott und Väterverheißungen (FRLANT 142) Göttingen 1988
- L. Köhler, Der hebräische Mensch, Tübingen 1953
- M.C.A. Korpel, A Rift in the Clouds, Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine, Münster 1990
- C.J. Labuschagne, The Incomparability of Yahweh in the Old Testament, Leiden 1966
- W. Leineweber, Die Patriarchen im Licht der archäologischen Entdeckungen (EHST 127), Frankfurt a.M./Bern 1980
- A. Lemaire, Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël (OBO 39), Fribourg/Göttingen 1981
- N.P. Lemche, The Canaanites and Their Land (JSOTSS 110), Sheffield 1992
- J.D. Levenson, The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism. Jews and Christians in Biblical Studies, Louisville 1993
- J. Lindblom, Prophecy in Ancient Israel, Oxford 1962
- V. Maag, Kultur. Kulturkontakt und Religion, Göttingen 1980
- R. Martin-Achard, Essai biblique sur les fêtes d'Israël, Genf 1974
- A. Mazar, Archaeology of the Land of the Bible, New York 1990
- H.-P. Mathys, Liebe deinen Nächsten wie dich selbst (OBO 71), Fribourg/Göttingen 1990 (2. Aufl.)
- D.J. McCarthy, Treaty and Covenant, Roma 1978 (2nd edition)
- G.E. Mendenhall, The Tenth Generation, Baltimore 1973
- T.N.D. Mettinger, King and Messiah (CBOT 8), Lund 1976
- J.C. de Moor, The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba^clu (AOAT 16)

- J.C. de Moor, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism* (BETL 91), Leuven 1990
- S. Mowinckel, *Psalmstudien*, I-IV., Kristiania 1921-24
- E. Noort, *Untersuchungen zum Gottesbescheid in Mari*, Kevelaer 1977
- M. Noth, *Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde*, I-II, Neukirchen 1971
- M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen 1967³ (eredetileg: 1943)
- E. Otto, *Jerusalem — Die Geschichte der Heiligen Stadt*, Stuttgart 1980
- D. Pardee, *Handbook of Ancient Hebrew Letters*, Chico 1982
- D. Patrick, *Old Testament Law*, Atlanta 1985
- M.H. Pope, *El in the Ugaritic Texts* (VTS 2), Leiden 1955
- D. Porten, *Archives from Elephantine. The Life of an Ancient Jewish Military Colony*, Berkeley/Los Angeles 1968
- A. de Pury, *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob*, I-II, Paris 1975
- G. von Rad, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, I-II, (ThB 8, 48), München 1958 és 1973
- T.M. Raitt, *A Theology of Exile*, Philadelphia 1977
- D.B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph* (VTS 20), Leiden 1970
- R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel* (WMANT 24), Neukirchen-Vluyn 1967
- H.G. Reventlow, *Das Heiligkeitgesetz formgeschichtlich untersucht* (WMANT 6), Neukirchen-Vluyn 1961
- H. Ringgren, *Religions of the Ancient Near East*, Philadelphia 1973
- F. Rosenthal, *Die aramaistische Forschung seit Theodor Nöldekes Veröffentlichungen*, Leiden 1964 (eredetileg: 1939)
- K. Rupprecht, *Der Tempel von Jerusalem. Gründung Salomos oder jebusitisches Erbe?* (BZAW 144), Berlin/New York 1977
- J. Van Seters, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven/London 1983
- R. Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund* (FRLANT 84), Göttingen 1966 (2. Aufl.)
- J.A. Soggin, *Old Testament and Oriental Studies*, Roma 1975
- F. Stolz, *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem. Studien zur altorientalischen, vor- und frühisraelitischen Religion* (BZAW 118), Berlin 1970
- H. Schmid, *Mose. Überlieferung und Geschichte* (BZAW 110), Berlin 1968

- K. Seybold, *Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten* (FRLANT 107), Göttingen 1972
- W. Thiel, *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit*, Neukirchen-Vluyn 1980
- J.H. Tigay, *You Shall Have No Other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*, Atlanta 1986
- R. de Vaux, *Bible et Orient*, Paris 1967
- R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, Paris 1971 (II: Paris 1973)
- V. Wagner, *Rechtssätze in gebundener Sprache und Rechtssatzreihen im israelitischen Recht* (BZAW 127), Berlin/New York 1972
- H. Weidmann, *Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen* (FRLANT 94), Göttingen 1968
- M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford 1972
- J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin 1894
- G. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart 1955
- R.R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World*, New Haven 1977
- R.R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia 1980
- D.J. Wiseman (ed.), *Peoples of Old Testament Times*, Oxford 1973

CIKKEK

- H.C. Brichto, *On Slougher and Sacrifice, Blood and Atonement*, HUCA XLVII (1976), 19-55.
- H.C. Brichto, *The Worship of the Golden Calf: A Literary Analysis of a Fable on Idolatry*, HUCA LIV (1983), 1-44.
- J.P. Brown, *The Templum and the Saeculum: Sacred Space and Time in Israel and Etruria*, ZAW 98 (1986), 415-433.
- J.P. Brown, *Yahweh, Zeus, Jupiter: The High Gods and the Elements*, ZAW 106 (1994), 175-197.
- F.M. Cross, *Reuben, First-Born of Jacob*, ZAW Supplementum 100 (1988), 46-65.
- F. Crüsemann, *Das Bundesbuch — historischer Ort und institutioneller Hintergrund*, VTS 40 (1988), 27-41.
- S. Dalley, *Yahwe in Hamath in the 8th Century BC: Cuneiform Material and Historical Deductions*, VT xl (1990), 2132.
- J. Day, *Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature*, JBL 105 (1986), 385-408.

- M. Delcor, Astarté et la fécondité des troupeaux en Deut 7,13 et parallèles, UF 6 (1974), 7-14.
- B.J. Diebner, Die Götter des Vaters — eine Kritik der „Vätergott“-Hypothese Albrecht Alts, DBAT 9 (1975), 21-51.
- P.E. Dion, YHWH as Storm-God and Sun-God, ZAW 103 (1991), 43-71.
- M. Dietrich/O. Loretz, Baal vernichtet Jammu (KTU 1.2 IV 23-30), UF 17 (1986), 117-121.
- M. Dietrich/O. Loretz, Sieges- und Thronbesteigungslied Baals (KTU 1.101), UF 17 (1986), 129-146.
- H. Donner, „Forscht in der Schrift Jahwes und lest!“ Ein Beitrag zum Verständnis der israelitischen Prophetie, ZThK 87 (1990), 285-298.
- H. Donner, Balaam pseudopropheta, in: H. Donner/R. Hanhart/R. Smend (eds.), Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie, FS. W. Zimmerli, Göttingen 1977, 112-123.
- J. Ebach/U. Rütterswörden, ADRMLK, „Moloch“ und BA^cAL ADR. Eine Notiz zum Problem der Moloch-Verehrung im alten Israel, UF 11 (1979), 219-226.
- J. Ebach/U. Rütterswörden, Unterweltsbeschwörung im Alten Testament, I: UF 9 (1977), 57-70; II: UF 12 (1980), 205-220.
- J.A. Emerton, New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntillet ^cAjrud, ZAW 94 (1982), 2-20.
- J.G. Gammie, The Angelology and Demonology in the Septuagint of the Book of Job, HUCA LVI (1985), 1-19.
- G.H.J. de Geus, The Amorites in the Archaeology of Palestine, UF 3 (1971), 41-60.
- C.H. Gordon, The Seventh Day, UF 11 (1979), 299-301.
- L.L. Grabbe, The Seasonal Pattern and the „Baal Cycle“, UF 8 (1976), 57-63.
- J. Gray, Ba^cal's Atonement, UF 3 (1971), 61-70.
- J. Gray, The Blood Bath of the Goddess Anat in the Ras Šamra Texts, UF 11 (1979), 315-324.
- H. Haug, Gad und Nathan. in: A. Kuschke/E. Kutsch, Archäologie und Altes Testament. FS. K. Gallig, Tübingen 1970, 135-143.
- J.M. Hadley, The Khirbet el-Qom Inscription, VT xxxvii (1987), 50-62.
- W.W. Hallo, New Moons and Sabbaths: A Case-study in the Contrastive Approach, HUCA XLVIII (1977), 1-18.
- W. Herrmann, Jahwes Triumph über Mot, UF 11 (1979), 371-377.
- W. Herrmann, Die Frage nach Göttergruppen in der religiösen Vorstellungswelt der Kanaanäer, UF 14 (1982), 93-104.

- J.A. Holstein, The Case of "iš ha'elohim" Reconsidered: Philological Analysis versus Historical Reconstruction, HUCA XLVIII (1977), 69-82.
- C. Houtman, On the Function of the Holy Incense (Exodus xxx 34-8) and the Sacred Anointing Oil (Exodus xxx 22-33), VT xlii (1992), 458-465.
- U. Hübner, Schweine, Schweineknochen und ein Speiseverbot im alten Israel, VT 39 (1989), 225-236.
- E. Jacob, Ugarit dans les études vétérotestamentaires, UF 11 (1979), 395-406.
- B. Janowski, Das Königtum Gottes in den Psalmen, ZThK 86 (1989), 389-454.
- B. Janowski, Erwägungen zur Vorgeschichte des israelitischen Šelamîm-Opfers, UF 12 (1980), 231-259.
- K. Jaroš, Die Motive der Heiligen Bäume und der Schlange in Gen 2-3. ZAW 92 (1980), 204-215.
- A.S. Kapelrud, Ba'al, Schöpfung und Chaos, UF 11 (1979), 407-412.
- E.A. Knauf, Dushara and Shai' Al Qaum. Jahwe und Baal. Dieu, in: T. Römer (ed.), Lectio Difficilior Probabilior? FS F. Smyth-Florentin, Heidelberg 1991, 19-29.*
- E.A. Knauf, Yahwe, VT xxxiv (1984), 467-472.
- I. Knohl, The Priestly Torah Versus the Holiness School: Sabbath and the Festivals, HUCA LVIII (1987), 65-117.
- A. Lemaire, Les inscriptions de Khirbet el-Qôm et l'Ašerah de Yhwh, RB 84 (1977), 595-608.
- A. Lemaire, Bala'am/Bela' fils de Be'ôr, ZAW 102 (1990), 180-187.
- E. Lipinski, Banquet en l'honneur de Baal, UF 2 (1970), 75-88.
- S.E. Loewenstamm, Zur Götterlehre des Epos von Keret, UF 11 (1979), 505-514.
- C. Macholz, Die Stellung des Königs in der israelitischen Gerichtsverfassung, ZAW (1972), 157-172.
- B. Margalit, The Meaning and Significance of Asherah, VT 40 (1990), 264-297.
- O. Margalith, The Hivites, ZAW 100 (1988), 60-70.
- A. Marx, Sacrifice pour le péchés ou rite de passage?, RB 96 (1989), 27-48.
- D.A. McKenzie, Juridical Procedure at the Town Gate, VT 14 (1964), 100-104.

* Nincs félreértés: Knauf e cikkét három nyelven írta (bár a francia rész csupán két mondatra szorítkozik). Az eljárás kérdéses voltához nem fűződik kétség.

- G.E. Mendenhall, The Hebrew Conquest of Palestine, BA 25/3 (1962), 66-87.
- J. Milgrom, Sacrifices and Offerings, OT, IDBSuppl (1976), 763-771.
- J. Milgrom, Hatta't: A Rite of Passage?, RB 98 (1991), 120-124.
- H.P. Müller, Die aramäische Inschrift von Deir 'Alla und die älteren Bileamsprüche, ZAW 94 (1982), 214-244.
- J.C. de Moor, The Semitic Pantheon of Ugarit, UF 2 (1970), 185-228.
- M.S. Moore, Another Look at Balaam, RB 97 (1990), 359-378.
- J.M. Mulder, Von Selden bis Schaeffer: Die Erforschung der kanaanäischen Götterwelt, UF 11 (1979), 655-671.
- H.T. Obbink, The Forms of Prophetism, HUCA XIV (1939), 23-28.
- E. Otto, Körperverletzung oder Verletzung von Besitzrechten? Zur Redaktion von Ex 22,15f im Bundesbuch und §§ 55; 56 im Mittelassyrischen Kodex der Tafel A, ZAW 105 (1993), 153-165.
- E. Otto, Die Bedeutung der altorientalischen Rechtsgeschichte für das Verständnis des Alten Testaments, ZThK 88 (1991), 139-168.
- S.B. Parker, The Feast of RAPI'U, UF 2 (1970), 243-249.
- S.B. Parker, The Ugaritic Deity Rapi'u, UF 4 (1972), 97-104.
- M.H. Pope, Ups and Downs in El's Amours, UF 11 (1979), 701-708.
- M.H. Pope/J.H. Tigay, A Description of Baal, UF 3 (1971), 117-130.
- A. de Pury, Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël, VTS 43 (1989), 78-96.
- R. Ratner/B. Zuckerman, "A Kid in Milk"?: New Photographs of KTU 1.23, Line 14, HUCA LVII (1986), 15-60.
- R. Rendtorff, 'El als israelitische Gottesbezeichnung, ZAW 106 (1994), 4-21.
- H. Ringgren, Ugarit und das Alte Testament: Einige methodologische Erwägungen, UF 11 (1979), 719-721.
- V. Sasson, The Book of Oracular Visions of Balaam from Deir 'Alla, UF 17 (1986), 283-309.
- W.H. Schmidt, Gott und Böses. Hinweise auf das Alte Testament, EvTh 52 (1992), 7-22.
- J.J. Schmitt, The Motherhood of God and Zion as Mother, RB 92 (1985), 557-569.
- A. van Selms, Yammu's Dethronement by Baal. An Attempt to Reconstruct UT 129, 137 and 68, UF 2 (1970), 251-268.
- M.S. Smith, Baal in the Land of Death, UF 17 (1986), 311-318.
- D.S. Sperling, An Arslan Tash Incantation: Interpretations and Implications, HUCA LIII (1982), 1-10.
- H. Spieckermann, „Die ganze Erde ist seiner Herrlichkeit voll“. Pantheismus im Alten Testament?, ZThK 87 (1990), 413-437.

O.H. *Steck*, Zion als Gelände und Gestalt. Überlegungen zur Wahrnehmung Jerusalems als Stadt und Frau im Alten Testament, ZThK 86 (1989), 261-182.

M. *Weinfeld*, The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and its Background, UF 4 (1972), 133-154.

N. *Wyatt*, Atonement Theology in Ugarit and Israel, UF 8 (1976), 415-430.

M. *Yitzhaki*, The Relationship between Biblical Studies and Ancient Near East Studies: A Bibliometric Approach, ZAW 99 (1987), 232-248.

A BIBLIAI TEOLÓGIA ÚJABB FEJLŐDÉSÉHEZ

J. *Barr*, Old and New in Interpretation, London 1966

J. *Barr*, Fundamentalism, London 1977 (németül: München 1981)

J. *Barr*, Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism, London/Philadelphia 1983

J. *Barr*, Biblical Theology, IDB Suppl. (1976), 104-111.

W. *Brueggemann*, Interpretation and Obedience, Philadelphia 1991

B.S. *Childs*, Introduction to the Old Testament as Scripture, London/Philadelphia 1984

B.S. *Childs*, Biblical Theology of the Old and New Testament. Theological Reflection on the Christian Bible, Minneapolis 1992

B.S. *Childs*, The *Sensus Literalis* of Scripture: An Ancient and Modern Problem, in: H. *Donner*/R. *Hanhart*/R. *Smend*, Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie, FS W. Zimmerli, Göttingen 1977, 80-93.

G.W. *Coats*/B.O. *Long* (eds.), Canon and Authority. Essays in Old Testament Religion and Theology, Philadelphia 1977

G. *Fohrer*, Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments, Berlin-New York 1972

G. *Hasel*, Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate, Grand Rapids 1982 (3rd edition)

G. *Hasel*, The Problem of the Center in the OT Theology Debate, ZAW 86 (1974), 65-82.

G. *Hasel*, A Decade of Old Testament Theology: Retrospect and Prospect, ZAW 93 (1981), 165-183.

H. *Hübner*, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. I.: Prolegomena, Göttingen 1990

A.D. *Knight* (ed.), Tradition and Theology in the Old Testament, Philadelphia 1977

- M. *Oeming*, Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart, Stuttgart 1987 (2. Aufl.)
- H.D. *Preuß*, Das Alte Testament in christlicher Predigt, Stuttgart 1984
- H.G. *Reventlow*, Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert (EdF 203), Darmstadt 1983
- R. *Smend*, Die Mitte des Alten Testaments, Zürich 1970
- J.M. *Smart*, The Past, Present, and Future of Biblical Theology, Philadelphia 1979

BIBLIAI IGÉK MUTATÓJA

<i>1Móz</i>		28,30	53
2,1	22	29,36kk	79k
2,3	86	30,30	49
3	34	32,36kk	54k
16	58	34	89
20,7	100	34,15	76
22	51, 69, 81k		
31,45-48	39	<i>3Móz</i>	
35,14	78	1	76
38	59	1,3.4.5.9	73
		1,14	71
<i>2Móz</i>		1-8	66
7	31	3	76
7,1	100	4	79k
7,16	87	5,15k	80
12	87	6,5	76
13,12	82	7,30.32	78
18,12	73, 75	8,15	70
20,11	86	8,20-21	71
20,24	71	9,7	71
21-23	62k	10,10-11	48
21,1kk	63	11-15	66
21,20-21	61	12	73
22,7	63	14,20	78
22,10	60	14,36	48
22,20	63	16	48
22,24	63	16,8.10.26	28
22,27	63	17	48
23	63, 89	17,7	28
23,10kk	63	18,6	48
23,14kk	63	18,7-17	62
23,16	90k	19,18	66
24,5	77	23	72
28,1k	49	23,5-8	90
28,36	49	23,15	90

23,27-28	93
23,33	91
23,37	79
23,40	92
25,9	93

4Móz

5,8	80
12	53
15,3	73
15,22	80
20,1	53
22	30, 34
22-23	104
25,6-15	54
26,2	89
28,3-8	72
28,3.11	71
28,20.28.31	78
29,2.8.13	72

5Móz

4,3	10
5,15	86
7	65
12-13	64
13	30, 31
13,2	97
16,1kk	65
16,1-8	88k
16,5	64
16,1391	
16,14	65
16,16	90
16,21	40
17,14kk	65
18,1kk	64
18,14	97
25,5kk	59
27,24	62
32,17	29

33,8	53
------	----

Józs

4	39
4,5	32
11,17	10

Bir

5	24
5,4	15
5,4-5	24
6,20	32
8,21	32
9,26kk	91
13,15	71
13,19	33
17	51
17-18	60
20,26-28	53
21,19kk	91

Ruth

4	59
---	----

1Sám

1,21	74
2,13	76
2,27kk	52
6,14	73
7,12	38
9,9	99
10,11	96
11,15	77
14,41	118
20,29	74
28	30

2Sám

5,7	42
5,20	10
6	104

6,17	76
7	103
8,17	52
12	103
13,23	10
14	59, 60
15,7.8.12	75
18,18	39
18,29	79
19,30	60
22,1-28	103
24	103
24,25	76

IKir

3,20	79
8,2.65	91
8,64	76
9,25	72
12,33	72
12,27	75
12,28kk	33
13	105
13,32	38
18	37
20	96
21	60

2Kir

1,8	96
3,27	81
6,26kk	60
10,24	73k
16,10-18	70
17,31	82
18,4	33
21,6	82
22,14	98
23	88

2Kron

6,13	41
8,13	90
19,4kk	61
26	69

Ezsd

3,3k	92
------	----

Neh

8,14kk	92
--------	----

Eszk

9,24	93
------	----

Zsolt

2,6	42
19	34
48,12kk	43
50,14	75
51,20	43
66,15	71
68,5	15
68,16.17	25
72,9	29
74,14	15
78,67-69	43k
82	13
91,5-6	28
104,21	34
106,37	29
110,3	42
116,17	75
133	24

Péld

7,14	77
30,3	49

Én

8,11	10
------	----

<i>Ézs</i>		45,23	72
1,11	76	46,13	72
2,2	42	46,24	76
2,3	42		
2,6	97	<i>Hós</i>	
3,2	96	8,5	33
3,18kk	32	9,1-9	91k
6	30, 41	9,10	10
9,2	90		
13,21	28	<i>Ám</i>	
14,13	24, 42	4,4	75
34,14	28, 29	5,22	76
43,23	71	5,25	75
47,5.7	45	7,9	37
49,14k	44k	8,5	87
50,1	44		
53,10	81	<i>Mi</i>	
54,4	45	3,12	42
54,6-7	45	4,1	42
57,3	97	6,6	71
<i>Jer</i>		<i>Hab</i>	
2,2	39	3	24
7,18	78	3,3-11	23
8,10	98		
10,2	31	<i>Zof</i>	
14,9	42	1,7	75
14,18	98		
27,9	31	<i>Zak</i>	
29,8	97	11,2	34
44,18	78	13,4	96
50,39	29	14,16kk	92
		14,20	32
<i>Sir</i>		<i>Mt</i>	
1,8-9	45	5,43	66
<i>Ez</i>		<i>Jn</i>	
16,44-45	45	7,2	92
25,9	10	<i>Gal</i>	
43,19-26	79k	4,26	45
45,18-20	93		

TARTALOMJEGYZÉK

Előszó	1
Praecambulum	3
Él és Baal	9
Jahwe	17
Az izraeli vallás előtörténete	27
Kultuszhelyek az ókori Izraelben	37
Papság és fogalmiság	47
Az óizraeli jogról	57
Áldozat az óizraeli vallásban	69
Ünnepi alkalmak az ókori Izraelben	85
A próféataságról	95
<i>Függelék I:</i>	
Bibliai teológia — mi az?	107
<i>Függelék II:</i>	
A „kanonikus megközelítés”	113
Bibliográfia	121
Bibliai igék mutatója	133